

مَا شَاءَ اللَّهُ لَا مَوْعِدَ إِلَّا بِاللَّهِ

بفضل عالم کلمی فریاد جهان تنگ بندہ کمال انواع و جناس انسان و حیوان و جمادات



بابت تمام حاجی حضرت عطاء رحمان محمد عبدالرحمن است گزشتہ یاد و نام محمد مصطفیٰ خان مغفور

مطلع صومعه و سحر کرمه
کلمی فریاد و کلمی فریاد

وان هو العلم المحصولي الاحداث اذا القديم بقدر مجامع مع كل شيء المحصور فاعلم السالك والاصح ان يكون بها البعدية الذاتية
وهذا مرتبة المعلوم فمجرد ان يراد بالموصوف المعلوم فيصح قوله يتحقق كل فرد منه بل كلفه ولا يخفى ما فيه من الاختلال
اما اول افلاهم صرحوا في الشيء اذ حصل في الزمن وقام به كلفه بالعوارض الذاتية ويصير تصادفها بغير ترتيب عليه
اذا انما انما جتية وهذا هو الوجود الذي يحذفه والوجود الخارج ثم اذا لاحظ العقل مع قطع النظر عن القياس بالزمن
والاكتشاف بالعوارض الذاتية تغييرية من حيث هي هي وليس لها وجود الا في الحاظ العقل وهذا الوجود يسمى وجود
ظليا فالوجود الاول اصلي مقع والثاني ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل متوقف على الاول تابع له كما صرح
كثير من المحققين فلا معنى لكونه مقدا بالذات على النحو الاول من الوجود واما ثانيا فلان لما كان الوجود في كل شيء
مساوقا للشخص فيه فالصورة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان تكون شخصا لا مسمى للوجود بل هو الشخص
فلا يخلو اما ان تكون متحدة مع الصورة القائمة بالذات من الموجودة فيه بالوجود الذي يحذفه والوجود احسن حجا
او مغايرة لها على الاول تكون ذلك الشخص بعيدة فلا معنى لتقدم احدها بالذات على الآخر واغيار الاعتبار
بعد استحالة صدق لا يجرى في تقدم احدها بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني تكون شخصا آخر بطلا: لا يتشبه
اذا حصل في الزمن صورة واحدة بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتغاير صلا لكن العقل يضرب من التحليل
الى ما هيته والشخص مصداقها واحد بحيث قيل ما ذكره المتعرض لما يريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف
فلا يخفى سخافة اذ لا يتحقق كل فرد من العلم بعد تحقق الموصوف لوبعدية بالذات الا اذا كان بين مصداقها تغاير ذاتي
ولعل هذا ظاهر غني عن تشتم الابانة وغير خاف على المتشبه لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري فذلك لانهم
صرحوا بان الصورة احصاة في الزمن من حيث انها قائمة به وكلفه بالعوارض الذاتية علم ومن حيث هي هي
معلوم فمصدق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انها التغاير بينهما بالاعتبار وقد جنى الشارح ايضا بهذا التفتيق
كما سيجي انشاؤه فلا يمكن ان يراد بالموصوف المعلوم سواء اريد البعدية البعدية الزمانية او البعدية الذاتية اذ لا
يتحقق كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون مصداقها متغاير بالذات لا يكفي التغاير الاعتباري لتحقيق مصداق احدها
بعد تحقق مصداق الآخر لوبعدية بالذات على انك ستعرف ان التغاير بين مصداقها اصلا بنا على زعمهم
وانما التغاير بينهما بعد تحقق لمصدق فكيف يكون احدهما مقدا على الآخر في الكلام في تحقيق هذا المزمع فيها انشاؤه فانظر
قوله وان هو العلم المحصولي آديني ان العلم الذي لا يجمع فرد من مع موصوفه اسمى عالمه متحققا اسمى حدوده
وان كان محققا مع بقاء ليس العلم المحصولي الاحداث وذلك لما تقرر في مقرة من ثبوت مرتبة
العقل الهيولي التي تكون النفس فيها خاليتها عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استبعادها بالذات
فثبوت هذه المرتبة يدل على ان علومنا بغير ذواتنا وصفاتنا بعد تحقق ذواتنا بعديتها بالذات

فقد هذا المعنى كما يوجد في الحصول على الحادث يوجد في الحصول على الشيء ضرورة
اقتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه يبقى المقسم وهو الحصول على اطلاقه

فما استحق التأخر الوجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل الى الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم
يتوسط التأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل الى الوجود ولا عن التأخر وليس يصل الى التأخر الا على المتقدم ثم ان
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المصنف في المحامات لا يخلو عن شواذ كان كلفه ان يقول ذلك اذا كان وجوده
عن آخر فلا يتحقق هذا الوجود الا بعد وجود الآخر وبقي الكلام شواذ لا يحل تحتها من الكلام بالابتداء ذكره بهد المقام
قوله انه هذا المعنى آه لما كان قولنا ان شئ يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف مجتلا جميع الاول ان كل البعدية في قوله
بعد تحقيق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه شئ من باو في تفسيره والثاني ان كل على البعدية الزمنية
ويكون معنى كلامه ان المراد بالعلم التجرد العلم الذي شواذ الانكشاف طريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن شئ عالمه
ما خاها للذات وهو ليس الا العلم الحصول لانه منصفه الى العالم كما لشجاعة والمخاوة مثلا فهو فرع لتحقيق موضوعه بخلاف
العلم الحصولي اذ بعض افراده وان كان تحققا بعد تحقيق الموصوف كما سيجي بيانه انشائه للعلم كخرج الاكشاف في طريق
العلم فيه ليس لمزوا للبعدية وانما هذا كما ستعرف حل المحشي كلامه على الوجه الاول حكم بعدم صحة الوجه الثاني في محال البان
على هذا التقدير يكون مطلق الحصول حادثا كان او قدما وهو مضاف مقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال آه وخطا
ما صرح به في حاشي شرح التهذيب وانت تعلم انه وان لم يصح حل كلام الشرح الاعلى ما حمل عليه المحشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان مقسم تصور وتصديق مطلق الحصول حادثا كان او قدما اما ولا فلا ان مخالفة العلم الحصولي
الحادث بالعلم الحصولي القديم ليس الا بالهوية الشخصية اذ التقدم واحد حدث انما هما من عوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف الماهيات فاختلاف العلم بالتقدم واحد حدث لا يستلزم اختلاف حقيقة فيكون العلم
القديم ويصور وتصديقا واما ثانيا فلان صور الاشياء مرشمة في العقول العالية بانفاق الفلاسفة وازداد
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون عامة
اولا فالاول والتصديق والثاني التصور هذا اما والاشياء العلانية بظلالها ثانيا فلان قد اتفق الحكماء على ان مقتضاها
الكيفية صواب كانت او كواذب تنطبع في النفس وتذكرها النفس بالواسطة قوة حسانية فلا بد لذكرها من خزانة
سوى الخيال كما فعله اللتين هما خزانة المحسوسات المعاني المجردة لطريقان الذي هو ان النفسان عليهما ولا يمكن ان
يكون الخزانة نفسا اخرى لان النفس حيث هي نفس لا تكون المعقولات تفرقة فيها بل بل بالقوة فلا بد من القول بانها
في العقل العالي المجردة المرفقة عن انفق الزمان في احوال المعاني الكلية المرشمة في النفس قد سطر عليها الذي هو
والنفسان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون في المعاني الكلية قوة حسانية لا تمنع حصول الصور المجردة في لها

ولا يمكن ايضا ان تكون الخزانة نفسا اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتبطة فيها بال
بل بالقوة فاذن ههنا موجود آخر يتم فيه صور المعقولات بفعل العين بحسب ولا جسم ولا اجسامي ولا نفس من هو العقل الفعال لما ثبت
ارتسام صور الصور والكلواذب الكلية في المجردات العالية والعقول القادرة اذ لا بد من ان يكون لها عاقل يعقلها
يعقل ان على الكلواذب العقول بارتسام صورها فيها من ان علمها اياها بسفطة ظاهرة لم يطلان فالعقول العالية
بما ارتسم فيها من صور الصور والكلواذب اذ تنويع العلمين مجال فشاها مع الصور والعقول المحفوظة تصديق معاير الكلواذب
المحفوظة على سبيل التخصيص وذلك لبروتها من النقص والشره التي هي من تاييد المادّة دعوتها بما كذب الحق المحقق الدوام
في حواشي شرح التجريد وغيره من عليه معاصره بانه لا نظار في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم
لا المعلوم والعقل الفعال لما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت وكاذبة لو حصلت وارتسمت فيه
هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصله فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من صدق فيجب على
تقدير كون العقل الفعال خزانة للكلواذب ان يكون مصدقا بها واجاب عن المحقق الذي بان له ان الخزانة
المعلومات ذلك لا يقتضي علم الخزانة بها لما ان الخيال خزانة لمدركات الحس المشترك وليس عالما لما ولا يلاحظه
خزانة لمدركات الوجود وليست بمدركة لها فقول الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان اراد
انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقا مدركة فتم بل خلاف ما تقرر عندهم من ان المدرك غير كالحافظة وان اراد ان
هذه الخزانة بخصوصها هي العقل الفعال لك فهو في العلم والتصديق خاصة وليست شعري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات فيجب ان يكون مصدقا بها والخيال والحافظة مع كونها
خزانتين للوجود والحس المشترك لا فيجب ان يكونا مدركين لمدركاتهما واحاصل انه لا معنى للخزانة الاخرية المعلومات
انما يقال يخص العلم من المدركة الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض عن موضوعه يستحيل كما بين في محله
فمعنى كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والعقول يكون الخزانة مصدقة
لما هي خزانة له ليس ضروريا ولا مأمورا عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مدركة لما هي خزانة له
فيجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المدركة في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ النفس المعلوم لا
نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت من ههنا ظهر ان يقال الشايع في حواشي شرح التبيين معتزضا على التيقن
المدواني بما حصله ان الحاصل في المدركة هي الكلواذب بما هي مصدقة بها فلو كانت الكلواذب متممة في العقل الفعال بما هي
متصورة يلزم عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طريق المنول والسيان على قصد
الكلواذب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكلواذب في العقل الفعال بحيث لا عرفت انه لا يجب المطابقة بين
وبين ما هي خزانة له في الحثيات كلها بل الواجب للخزانة انما هو حفظ النفس المعلوم ان كان نحو تعلق العلم بمختلفا

٨
وهو خلاف مقتضى كلامه بعبارة هذا ويمكن ان يقال كما سنبين

لغة

ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق البيرج اما النسب العقدي في العقول العالية والافانها في
بني لم ترتب الشبهة المرتفعة عن افق الزمان فامرنا في الصدق ارفع وعلى عن ذلك كله فان علم الانواع العقلية والافانها
النورية اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو قرح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق المطابق للواقع الذي
هو الصادق والمتحقق انتهى ذلك لان البديهية العقلية الغير المأذونة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا
عرجانها بلطبا عما فيها من شأن نسخها تقعا احتمال الصدق الكذب فكيف نطق انها متعالية عن الصدق بل
قد عرفت هذا قال في القياس بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء متحققا في حد نفسه لا باخراج من العقل بان الصدق
مرتبة في العقل فعال بما هي متحققة في حدود نفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء متحققا في نفسه فعقل
من العقل سواء كان متحققة لا تعمل العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصادق مرتبة في العقل فعال
بما هي متحققة في حدود نفسها انتهى فلا مجال له لا كما ارتضا العقود والصادق المرتبة في العقل فعال بالصدق
لا بدعابة عن مطابقة النسبة الحاكمة لما عليه الامر في نفسه ثم ان القريحة المستقيمة قاضية بان صدق الصادق
غير منوط بذهن ما عاليا كان او سافلا وكيف يجوز تعليق صدق العقول القائل البارى سبحانه وجب ان شريكه متع
العقول العالية ممكنة مثلا بوجوب العقول العالية لتقدم وجوب سبحانه وتعالى وشبهه وان كان تلك العقول على جود
لا سيما على القول بالحدوث الدهرى كما ابتدعه هذا القائل واما راجعا فلما افاد بعض فقهاء المتأخرين ان القضايا معتدلة
للباوى العالية باتفاق الفلاسفة والافانهم الجمل والقضايا منها صواب ومنها كاذب فانما ان يصدق الباوى
العالية بمطابقة القضايا الصواب للواقع فيكون علومها تصديقات او لا فيلزم الجمل المركب فمما استبان
بما ذكرنا ان العلوم القدرية تصورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظ التصور والتصديق
فالمقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولى حادثا كان او قديما فانهم ولا تزل فان المقام من اجل الاقدام
قوله وهو خلاف مقتضى كلامه ان قرر كلامه فيما سيجي ويمكن ان يقال انه بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق بليغ ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وانما
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطق لا يتعلق الا بالعلم الذي
يكون كاسبا وكتبا وبديها ونظريا وهو ليس الا العلم الحصولى الاحداث كما هو الظاهر من فحواه فانه ابعديه
خلاف مقتضى ذلك الكلام بل اربابا على تقدير ارادة البعدي الذاتية يكون مقسم للتصور والتصديق مطلق الحصولى
حادثا كان او قديما واعلم الذي له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وانما اختصاصها بالاحداث الحصولى
لكن على علمه على هذا التقدير ان اختصاص العلم الذي هو مقسم للتصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

وارضاياباه ما قال في بعض تعليقاته من ان كلامهم ينبغي ان يكون على ان الانقسام
الى التصور والتصديق عامة التخصيص اسمي تخصيص المقسم بالحصولى الحادث

في غير المنع بل في جواز البطلان ولا يلزم من تعلق الغرض العلمى بالعلم الحصولى الحادث ان يكون المقسم للتصور
والتصديق ان يكون العلم تصور او تصديقا غير منوط بالحادث كما عرفت وان جعل اشارة الى الدليل المشهور على ان العلم الحصولى
القديم والعلم الحصولى البديهي بالبداهة ونظريه فيرجح حصول ذلك الكلام الى ان المقسم بالبداهة ونظريه
ليس العلم الحصولى الحادث اما العلم الحصولى القديم والعلم الحصولى مطلقا حادثا كان او قديما فلا يتصفان بالبداهة
ولا بالنظريه وعلى هذا التقدير لارادة البعديه الذاتية ليس خلافا مقتضى ذلك الكلام اذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
اختصاص قسم التصور والتصديق بالعلم الحصولى الحادث لكن جعل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يخلو عن الجدل الاول فان
قولنا بعد ان العلم الذى هو موضوع القسم في حواشي كتب المنطق انه يدل لانه ظاهرة على ان المقسم منه بيان ان المقسم للتصور
والتصديق ينبغي ان يكون كاسا ومكتسبا وبديها ونظريا او بالذات كما سيبيد المحشى واما ثانيا فانه لا يمكن ان يكون
عاجلا على هذا المعنى اذ القول بكون العلم الحصولى الحادث مختصا بالاكسابات التصورية والتصديعية ضرورى فلا تعلق بغيره
فان قلت المقبر عند الشراح في موارد التقاسيم مطلق الشئ الذى هو موضوع المحل لا الشئ المطلق الذى هو موضوع المطبوع
كما صح به في حواشى شرح التهذيب الاحكام الثابتة لادوات ثابتة لمطلق الشئ فالقسمته الى البداهة ونظريه وادوات
بها اللذان للعلم الحصولى الحادث ثابتان لمطلق الحصولى ايضاً فمطلق الحصولى ايضاً مقسم الى البداهة ونظريه ومكتسب
هنا فنقول ارادة البعديه الذاتية ليس خلافا مقتضى كلامه يمكن ان يقال انه لو اريد البعديه الذاتية يمكن ان المقسم
مطلق الحصولى وكلامه ذلك لا يقتضى الا ان يكون المقسم دخل في الاكسابات وخصاص بها ومطلق الحصولى ايضاً
قلت الحكم الثابت للفرد وانما يشترط لطبيعه في ضمن ذلك الفرد فكما ثبتت الانقسام والاختصاص للعلمان في ضمن وجوب
ثبت عدم الانقسام عدم اختصاص ايضاً في ضمن فرد آخر والمتران العام لمطلق الحكم المتناهي في اختصاصه
اختصاص من غير اختصاص للعلم حقيقة فلما اريد البعديه الذاتية يكون المقسم مطلق الحصولى ليس له دخل في الاكسابات وخصاص
الا بعمتبار نوع منه وبذلك ليس خلافا وخصاصا لى الحقيقة على ان فخر الشراح في حواشى شرح الميزان المتعبر
في موارد التقاسيم الشئ المطلق لا الشئ والمقال في حواشى شرح التهذيب قال توجيه الكلام المحقق لانه
قوله وايضا يابا في حواشى الشراح في حواشى شرح التهذيب بعد نقل كلامهم هذا فمذا الكلام كما تراه تدل على
ان الانقسام الى التصور والتصديق عامة التخصيص والمقتضى الدوائى ح لما لم يثبت عند اختصاصه
والتصديق بالعلم الحصولى الحادث كما قال في حواشى شرح التهذيب ان العقل الفعال شأنه المعقولات كلها شأنها مع
الحفظ والتصديق مع جميع الكواكب فقط فاختار ان الانقسام الى البداهة ونظريه عامة التخصيص يلزم على تقدير

التخصيص بين مرتبة في العلم بالعلم المحصولي والحدوث على النحو الذي ذكرنا وفي التصور والتصديق بالتصور والتصديق
 الحادثين مرة أخرى انتهى هذا الكلام فنش على أن مقسم التصور والتصديق عند المصنف في زعم الشارح هو حصولي بالحادث
 فلا بد أن يراد بالبعديّة هنا البعديّة الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه ما قيل أن الشارح حل كلام المصنف في حوا
 شرح التهذيب على ما هو المشهور من أن مقسم التصور والتصديق هو العلم المحصولي بالحادث وحكمه هنا على ما هو مقتضى
 من أن العلم المحصولي القديم لا يكون تصورا وتصديقا فقيده لأن كون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا
 وإن كان حكا كما عرفت لكن الشارح مصر على أن التصور والتصديق قيمان بالحادث من حصولي كما يظهر بالمرحبة
 إلى أقاويله والتأمل فيها فكون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحقيقا عنده وإنما غاية ما يلزم
 دفع القناقص والتناقض بين كلاميه لا دفع ما يلزم هناك على المحقق الدواني من لزوم التخصيص مرتبة لا يربانه
 لو اراد البعديّة الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم التخصيص مرتبة على المصنف كما يلزم هناك على المحقق الدواني
 والتخصيص مرتبة وأمرات وإن كان غير شنيع إلا أن الشارح يستنكف عنه بانف شامخ وشنع على من
 يترك التخصيص مرتبة في تقسيم العلم أو التصور والتصديق إلى البدسي والنظري تشنيعا بليغا وقهقرا على أن عرض
 الشارح في حواشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال أي على تقدير كون علته التخصيص بالحادث الانقسام إلى
 البدسي والنظري يلزم التخصيص مرتبة وليس غرضه الالتزام على المحقق الدواني إذ لا شناعة فيه عند الضرورة في غير
 ما قول أنت تعلم أنه لو سلم أنه لا شناعة فيه عند الضرورة في زعمه فلا يرب أنه لا يقول يكون العلوم القديمة
 وتصديقات بل يزعم أن التصور والتصديق قيمان بالحادث من حصولي وشنع على من يقول يكون للعلوم القديمة
 تصديقات تصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشنيعا بليغا وبذا يغرضني على التماس في كلامه في التخصيص الذي يلزم هنا
 على المحقق الدواني المصير ويراعه وإن كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك إلزام عليه بالريب وإن كان ذلك
 الإلزام لغوا في الواقع فاحتج في دفع المدافع والتناقض بين كلاميه أن حمل البعديّة هنا على البعديّة الزمانية كما
 لمحمشي بولع به أبو المحسن الصحيح الكلام لا ولا غلظة لوجه البعديّة على البعديّة الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق مطلقا
 حادثا كما كان قديما فيلزم التخصيص مرة بعد أخرى عند تقسيم العلم أو التصور والتصديق إلى البدسي والنظري ستعرف أن شنيعا في غير
 فإن قلت يلزم التخصيص مرتبة على تقدير إرادة البعديّة الزمانية أيضا إذ المتجدد بمعنى الحادث الذي لا يكفي فيه
 مجرد حضور قيد آخر قلت ليس معنى المتجدد والحادث فقط حتى يكون قوله لا يكفي فيه مجرد حصولي لا غيره يلزم التخصيص
 مرتبة بل المراد بالمتجدد حصولي بالحادث كما سيصير لمحشي وهو وإن كان قيدا واحدا لكنه قائم القيدين أي على حصولي
 والحادث فإن قيل لو كان المراد بالبعديّة البعديّة الزمانية لكانت إلى لفظ كالتل أن البعديّة الزمانية كانت ظاهرة من المتجدد
 يقال المتبادر من المتجدد ليس إلا حادث فقط لا حادث الذي يتحقق كل فرد منه بعبارة من الموصوف وإنما غلظ

ولا يمكن المعارضة بان الصفة وهو قوله الذي لا يكفى آه مع كونها معرفة بصيرة جسيمة عاما مطلقا من موصوفها
وهو يدعى المساواة بينهما اذ كانا معرفتين اذ المراد من المساواة هو الصدق الكلى من جانب الصفة على طريق
عموم المجاز وهو متحقق ههنا بخلاف ما اذا فسر المتجدد بالحدوث اذ تصير الصفة عام مرئج جبه كذا افاد الا اننا قد علمنا
ولا يبعد كل البعد ان يقال ان معنى قوله الذي لا يكفى آه الذي قد يكون فيه المحصور لكن لا يكفى ويحصل
القديم لا يتصور فيه المحصور عند الحاشية لمرة اعقول عنها واما المحصور عند المذكور فينبغي ان لا يسلم عموم الصفة
قول الشارح فيما سيجي ثم بعضهم خصه ونفس على ان قسم التصديق عند لم يصر في رغبة يحصل على الاحداث اذ حصل
ذلك القول على ما يظهر بالتعمق ان لا يجوز تخصيص القسم بالحدوث فقط والاولى ان قسمه بحدوثه بعد ان يصر في افع للابتن التخصيص
بالحصول لانه لا يحسن ان يخص القسم بالحصول لحدوث مرة واحدة كما فعله المتصديق الاول في تخصيصه بالحدوث مرة واحدة بالحصول
ومن العجائب ان بعض المحققين قد جعل قوله ذلك ليلا على ارادة البعديّة الذاتية ولم يحطوا بالبال ان من صفة ذلك القول
ليس الا ان يقول من خصص القسم بالحدوث فقط لا ان يقتضاه اي من قيدهم بالحصول والحدوث كليهما كما ينبغي ان لا يصاد
قوله ولا يمكن المعارضة ان يحصل المعارضة اقامته الاستدلال على ارادة البعديّة الذاتية بان قد اورد الشارح في الحاشية
المنتهية المساواة المصطلقة بين الصفة والموصوف المعرفتين في تحقق المساواة بمعنى المصطلح بين الصفة والموصوف المعرفتين
وان لم تكن ضرورية كما سينكشف بان المسألة لكل الشارح يدعيها اذ عرفت هذا فاعلم ان لما كانت الصفة وهي التي لا يمكن
فيه مجرد محصور شاملة للقديم الباقى فلا بد ان يراد من موصوفها ما يريد به حتى يحصل التساوي ومنه الاتي الا اذا اراد البعديّة
الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف او لو اراد البعديّة الذاتية تكون الصفة عامة مطلقة من موصوفها الذي هو العلم المتجدد
لتحقق الصفة بدون الموصوف في العلم بالحصول القديم هذا اذا اراد بالتجدد والحصول في الحدوث كما هو موضح في نظر الشارح واما
اذا اراد به الحدوث فقط فتصير الصفة عامة من جهة اجتماع الصفة والموصوف في العلم بالحصول في الحدوث وتفاوتهما في
الحصول القديم في العلم بالحصول في الحدوث وبالمجمل لا تكون الصفة مساوية للموصوف الا اذا اراد بالبعديّة البعيدة الذاتية
واجاب عنها الحاشي بوجوب الاول نقله عن سماه وصاحبه انه ليس المراد بالمساواة معناها الحقيقي بل معنى الصدق
الكلى مرابجا بين المراد منه لصدق الكلى من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف اي المراد ارادة هذا
المعنى من المساواة على طريق عموم المجاز والمراد به ان استعمال اللفظ في معنى جباي بحيث يكون المعنى الحقيقي هو المراد
كما استعمال لفظ الاسد في الشجاع وكما استعمال الدابة عرفا فيما يثبت على الارض ولا يرب في تحقق المساواة بهذا
في هذا المقام اذ المراد بالتجدد هو الحصول في الحدوث كما ستعرف ولا شك في صدق الصفة عليه صدقا كلياً نعم فلو فسر
المتجدد بالحدوث فقط فتصير الصفة عامة من جهة فلا يتحقق المساواة بما هي معنى اخذت اذ لا احتمال لصدق الصفة
الموصوف صدقا كلياً ولا يخفى ان اذ هو المعنى من المساواة خلاف المتبادر من عبارة الشارح في الحاشية وسيأتي

لحاشية الى ان
قد يطلق عموم المجاز
ويجوز استعمال
اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي
معاً وقد وقع اختلاف
في جواز كماله
العسالة في هذا
في الاستدلال
الحجج بالمراد
فلا خلاف في جواز
منه مظهر العالي

ما فيه مفصلا واثنا في ما يتبين بقوله ولا يبعد كل بعد آه وتقريره ان معنى قوله لا يمكن في مجرد الحصول الذي يمكن فيه الحصول
 و لكن لا يمكن في هذا لا يصدق على العلم الحصولي القديم اذا الحصول على تخويل حصوله عند الحواس التي هي آلات الادراك
 التجريبات عند الفلاسفة وحصوله للمدرك لما كانت العقول العالية مبراة عن الحواس التي هي قوى جسمانية
 فلا يمكن فيها الحصول عند احاسه صلاتي الحصول عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما تتحضر عند علمتها
 الجاهلة فلا تكون الاشياء حاضرة عند علمها اصلا لانها ليست علما جاعلة باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حصولها عند
 بوسطة ارتسام صورها فيها و لا يصدق على العلم الحصولي القديم انه لا يمكن في مجرد الحصول بهذا المعنى صلا لانها
 للحصول على هذا التقدير فلا تكون الصفة عاتمة من الموصوف ان قيل ان الاشياء تكون حاضرة عند العلم التي
 وسائط في الغرض ايضا كما يفهم من كلام الشيخ المقتول تكون الاشياء حاضرة عند العلم لا يصدق ح انه لا يمكن
 في مجرد الحصول بهذا المعنى لكفاية هذا الحصول للانكشاف وباجماله لا احتمال في العلم القديم لتحقيق الحصول مع عدم الكفاية
 لعل وجه البعد المشار اليه بقوله كل بعد آه ان المتبادر من قول المص لا يمكن في مجرد الحصول ان لا يكون مجرد الحصول
 كافيا فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحصول متحققا لا يكون كافيا او لا يكون متحققا
 اصلا وذلك لان النفس واراد على كفاية مجرد الحصول وبذلك النفس يتصور على تخويل الاول في الحصول ولشأن في
 معنى الكفاية مع تحقق الحصول فكل كلام المص على ما عمل عليه لمشي لا يتخلو عن انكشاف البعد اقول ومع هذا بعدد ان
 لا يتم الا اذا ثبت ان العلوم الحصولية القديمة منحصرة في علوم العقول العالية بما سمي اسمها ومفادها واما لو كانت
 علوم الافلاك ايضا حصولية قديمة كما هو مذموب محقق المشائية فلا حد ان يقول ان الاشياء باعتبار الحوادث والمقابلة
 والوضع حاضرة عند نفوسها المنطبعة ولا يمكن في هذا الحصول لانكشاف اذ النفوس المنطبعة الفلكية قوى جسمانية بمنزلة
 قوة الخيال فيها كما صح به المحقق الطوسي والمدرك بالتحقيق نفوسها الكلية المجردة كما تقرر في مقرة فقد صدق على
 العلم الحصولي القديم ايضا انه لا يمكن في مجرد الحصول بالمعنى الذي تشتمل على فله يتبع الصفة مساوية للموصوف وقيل لا
 توجيه لمشي بانه ان كان المراد بقوله يمكن فيه الحصول ولكن لا يمكن ان يكون في بعض افراده الحصول ولكن لا يمكن فهو
 صادق على مطلق الحصول بل على مطلق العلم ايضا فيلزم كون المقسم اعم من الحصول ايضا وان كان المراد به ان يكون في
 جميع افراده الحصول ولكن لا يمكن فهو غير صادق على جميع افراد العلم الحصولي احداث ايضا كما علم المتعلق بالمفاهيم الكلية
 فيلزم كون المقسم خاص من الحصولي احداث ايضا و اقول في الايراد وخيف جدا لانا انتحار الشق الاول ونقول
 ما يمكن في بعض افراده الحصول ولكن لا يمكن لا يصدق بالذات الاعلى العلم الحصولي احداث اما مطلق الحصول
 او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك باعتبار تحققه في ضمن الحصولي احداث فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصول عليه
 ذلك مع انه ينظر عن تحققه في ضمنه ايضا فكان المقسم اعم بالارب وحكم الفرد وان كان منسب الى الطبيعة الماخوذة

وكذا بان الثابت بدليل المتصور انما يتصور بان يحصل في العالم باعادة
فكلا لانا نقول حاصل كلام الله ان المقسم يجب ان يكون موجبا لحصول الحادث

لا بشرط شي لكن انتساب الحكم الثابت للفرد من حيث الخصوصية الضرورية الى الطبيعة من حيث
فانصاف العلم بالحصول في الحادث يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي ليس متلزما لانصاف مطلق
هو مطلق العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يستلزم تعاضده بالعرض بالتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصول في الحادث
كما لا يخفى ولو كان انصاف مطلق حصول في المطلق العلم يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحضور ولكن لا يكفي في
ضمن الحصول في الحادث متلزما لكون مطلق حصول في المطلق العلم مقسما الزم على كل من يقول بكون الحصول في الحادث مقسما
والتصديق ان يكون مطلق حصول في المطلق العلم مقسما لهما بل مقسما للبديهي والنظري ايضا والنتيجة ان الحكم الثابت
للخاص من حيث هو كالتثبت للمطلق لا يعني انه ثابت لبعض افراده فلا يصح جعل مطلق مقسما للاجزاء بل المقسم
بما يمكن الحضور عند الحاجة ان يمكن الحضور في جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضا ويمكن
للعالم ان يحضر حضورا ايكيني بان يوجه حواسه اليها لكن المقصود في المعلوم حيث يمتنع حضوره عند الحواس فففيه انه ان
باستثناء حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عندها بمنتهى مطلقا فلا يرتب بطلانها اذا الكليات حاضرة عند الحواس
في ضمن الخبرات قطعا لا ترى ان يحصل صورة الانسان في مجمع النور كالحس المشترك في ضمن حصول صورة زيد مثلا
فلا اقتناع بالقياس الى طبيعته لمعلوم بل لا اقتناع الا في العالم وذلك لان ادراك الحواس مقصود على بعض المدركات
كما تقر في مقوله فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات صلا وان كانت الكليات حاضرة عندها في ضمن الاشياء
وان يربط الكليات بما هي ممتنع ان تتحضر عندها فمسل لكن لا نقول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن
المقصود في المعلوم حكم محض ان الحضور الكليات بما هي ممتنع عند الحواس لك توجيه الحواس اليها ممتنع كما لا يخفى
قوله وكذا بان الثابت ان معارضة اخرى جعلها ان دليل المقسم وهو قوله لان المقصود حصول صورة الشيء
في العقل والتصديق يستلزم تصور الذي هو كذا لا يقتضي الاختصاص المقسم بالحصول فقط ولا اشعار فيه للشيء
اصلا فلا بد ان يراد بالبعدية البعدية الذاتية حتى ينطبق الدليل على الدعوى ولو اريد البعدية الزمانية يلزم عدم
تمامية التقريب وجيب عن هذه المعارضة بوجهها ما قال الحاشي سيجي بالرد عليه ان شاء الله تعالى
ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث الصورة وفيه ان تبادر الحدوث من الحصول في حيز المنع
ومنها ان معلوم العقل العالي ضرورة مطلقا كما ذهب اليه الشيخ المقتول من خيصر التصور بتصديق في العلم
الحصول في الحادث لكن لان الحدوث بخلافه كما يتوهمه امثال الحاشي بل لان التصور والتصديق قسما للحصول
والحصول لا يكون الا حادثا ويرد على هذا الوجه انه لا اثر الا اذا ثبت ان المقصر قائل بكون علوم العقل العالي وانما

والا لم يصح الاختصار فيها لان التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحصول
وكذا الحصول القديم ليسا على هذا الدليلين اما الاول فلا تنفك حصول فيه اما الثاني فلان المتبادر المتعارف
من العقل هو المحجور المحذور المتعلق بالبدن كيف والمحجور اجمعوا على اختصاص التصور والتصديق بالحصول المحذور
ولذا شنع المحشي على الحق الدواني في تعليقاته وعرفها بحصول الصورة في العقل فقط اوضح الحكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم مانعا لصدقه على الحصول القديم ايضا والمص ايص منهم
حضورية ولم تثبت بعذر قوله وعلم المحذورات بانفسها يابي عنه والا لم يكن للتخصيص فائدة كذا انما وبعض المحققين قد سرح
قوله والا لم يصح الاختصار الى انك تعلم انه على تقدير تعميم المقصود انما هو خصاره في التصور
والتصديق هو حاصل لان التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصور لا كذا في مثل الحادث القديم
لعم لو كان المقصود اختصاصه في البشري والنظري لم يصح البته على تقدير كون المقسم مطلقا يحصل في غيره
قوله فلان المتبادر في هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصور وتصديق قابل للتبادر من العقل عنده هنا ليس
مطلقا ومنع لك ما ذكره المحشي مخالفت الشارح في حواشي شرح التهذيب من ان المراد بالعقل ههنا الذي يقابلته احتاج
ويؤيد ما عر كلهما كما صح بعض الاعلام لما يظهر من كلامهم في المحاكمات ان المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس لا النفس
قوله كيف والمحجور اجمعوا آه انعقاد هذا الاجماع انما هو في نعم الشارح والمحشي والا فالحقون كلهم اجمعوا على
ان نعم التصور والتصديق مطلقا حصولا حادنا كان او قديما كما يظهر لمن تتبع كلامهم ولو سلم انعقاد الاجماع
على ما ذكره المحشي فلا عذر ادبه بعد قيام البرهان على ان التصور والتصديق قسما لمطلقا حصولا حادنا كان او قديما
قوله ولذا شنع المحشي آه حصل تشنيع الشارح على الحق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة
تصورات وتصديقات مخالفت لما عليه المحجور فانهم لا يسمون العلم القديم تصور وتصديقا وانت تعلم
ان هذا التشنيع من قبل المواخذات اللفظية فان غرض الحق الدواني ان العلوم القديمة تصورات وتصديقات
حقيقة وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لان الكلام ليس اطلاقا للفظ بل في تحقق المعنى والآراء
في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم الا ان تركيب كون العلوم القديمة حضورية مطلقا
قوله فلو لم يتبادر آه يعني ان المحجور مع اتفاقهم على اختصاص التصور والتصديق بالعلم حصولا حادنا كان او قديما
صورة الشيء في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشيء مع الحكم فلو لم يتبادر من العقل العقل لشيء ما يقتضى تعريفهم بكون
على الحصول القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت ان القول بان المحجور على اختصاصه بالتصور والتصديق
بالعلم حصولا حادنا كان او قديما كان لو كان المتبادر من العقل هو المحجور المتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعا
من مطلق الحصول حادنا كان او قديما

حيث لم يوجد في كلماته في اى موضع ما يوجب الى المخالفة حتى يحل كلامه ههنا على خلافه وانما اكتفى في
نفي الدين على الاول حاله على المقايسته واثباته على الفطرة الواقعة فافهم فانه من خواص هذا التخليق
قوله وهو ليس الا العلم الحصولي انحصار الشيء في الاعم لا يثبت في انحصاره في الاخص

قوله حيث لم يوجب في كلماته اه هذا لا داعر عجيب جدا لعل الحشيش لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصنف
قوله وانما اكتفى في نفي الدين اه جواب معارضة بما يورد ههنا ويقال قول المصنف والعلم الحصولي لا يكون
بحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم الحصولي عن المقسم لا اخراج العلم الحصولي القديم ولو كان مراده
ما ذكره الحشيش من تخصيص المقسم بالحصولي لكان لوجب عليه اخراج العلم الحصولي القديم من العلم الحصولي لان العلم
الحصولي القديم تصور وتصديق عند كثير من المحققين لم يذهب اليه الى كون العلم الحصولي تصورا وتصديقا وحالا كجواب
ان المصنف لما اكتفى على اخراج العلم الحصولي حاله على المقايسته واعتمادا على الفطرة الواقعة وانت تعلم فاني هذا الجواب
من الوجهين السخافة او مقايسته العلم الحصولي القديم على العلم الحصولي عي صحيح صلا اذ العلم الحصولي خارج عن المقسم فاما
العلم الحصولي القديم فقياسا على ما على الاخر قياس مع الفارق ولعلنا انما اكتفى على اخراج الحصولي اعتمادا على فطرة الحشيش
والافانظاهر ان يكون تاما كما سيمه مشتغلا بما لا يعنيه ثم ان لفظة الدين لا تحل في هذا المقام صلا لان في اللفظة العادة
فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الدين انما اكتفى في نفي العادة وبهذه الفاظ ليس تتواءم معان محصية بقي ههنا كلام آخر هو
ان ليل المصنف وقوله والعلم الحصولي اه وان كان لا يقتضي كل منها الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قوله هو العلم المتحد
صريح في ارادة الحادث لو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي لكان له ان يقول هو العلم الذي لا يفتي في المقسم
وان قيل المراد بالتحد والحادث بالذات يقال مع كونه تخافا لا يعنى لهذا القيد فائدة بل يصير انحصارا كما لا يخفى على المتأمنين
قوله انحصار الشيء في الاعم اه جواب سوال تقوى السؤال انه لو كان مرادنا شرح بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف
البعدية الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقيده بقوله وهو ليس الا العلم الحصولي بالحادث فان في مقام التقييد بالبعدية
اذا لم يكن احدهما مغنيا عن الآخر لا بد من اظهارهما مع انه قد اطلق الحصولي ولم يقيده بالحادث فعلم ان المقسم عنده
منصنف في العلم الحصولي والا فلا وجه لترك القيد الاخر عنى الحادث وحال الجواب ان المقسم لتصور والتصديق لما انحصر
عنده في العلم الحصولي الحادث انصرفت في العلم الحصولي ايضا اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل
انحصار الشيء في الاخص تنزيم لانحصاره في الاعم اذ لا يعقل انحصار الشيء في الاخص وعدم انحصاره في الاعم فمن ههنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص لان الانحصار في الاعم لا يلزم انحصار في الاخص وجب
نظرا مع ان انحصار الشيء في الاعم مرجح حيث هو كائنات انحصاره في الاخص قطعا فان قيل انحصار الشيء في الاعم من حيث
تستحقق عن الاخص لا ينافي انحصاره ويقال مع كون اللفظ لا ينافي على هذا التقدير لفظا لا معنى هذا ليس انحصار في الاعم حقيقة فافهم

والفائدة انما نظم الشرح والمتمن قوله اذا العلم بخصوصي اية واذا العلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان نفسه متعلقا به
 يتحقق للموصوف لكن ليس كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة. والاعلم المتعلق بهذا المفهوم الكلي فاعلم حصوله فلا يرد في
 واما ان العلم اذ هو الفرد النوعي ليس العلم بالصورة العلمية فرد نوعي واما له فرد شخصي وان المراد من البعدية المذكورة
 بعدية يكون مقتضى النفس طبيعية ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصولا ليس به

مقبولة والفائدة آه يعني ان الفائدة في ترك قيد الحادث ان يتجدد نظم الشرح والمتمن اذ نظم المتن بل انظر على ان
 المقسم في حصولي بعد التام يظهر ان غرض المقسم في حصولي الحادث انت تعلم انه لا يتجدد نظم الشرح
 والمتمن بهذا النحو الا اذا كان غرض المقسم تخصيص المقسم بالحصولي الحادث كما توهمه الحاشي اما لو كان غرضه تخصيصه
 فقط كما يوضح به ليله وقوله العلم بحضوري آه فلا يتجدد نظم الشرح والمتمن الا اذا لم يكن المراد بالحصولي في قوله
 بالعلم حصولي الحصولي الحادث اذ على تقدير راداة الحادث من الحصولي لا يتجدد نظمهما الا في اللفظ والمقابلة
 قوله اذا العلم المتعلق به لما كان نقائل ان يقول ان العلم المتجدد بالمعنى الذي منه الشرح وان لم يصدق على العلم المتجدد
 مطلقا لكن يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف ويتحقق الصورة العلمية لكونها علما
 حصوليا متوقف على تحقق العالم وجوده والعلم المتعلق بها عينها ذاتا واعتبارا فمتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
 مع انه علم حضوري لما تقر عنه علم ان علم النفس فيها وصفاتها علم حضوري اجابته الحاشي بان المراد بالعلم المتجدد علم
 الكلي بعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امر كليا له افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلي للصورة
 العلمية فاعلم حصولي اذ علم الكليات لا يكون الا حصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفي هذا الجواب انظر الاول انه اذا
 اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية لشخصية ليس امر كليا فسلم
 لمن لا يجدي شي لان النقص ليس العلم المتعلق بالصورة العلمية لشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة
 المتعلقة بالصورة الشخصية ليس امر كليا فان اراد انه ليس كليا اصلا لازاما ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول
 بكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة مسلم للقول بكون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر ان يكون
 كليا عرضيا لما تحت من الافراد وان اراد انه ليس كليا ذاتيا لكون هذه الافراد متخالفات متخالفة فسلم لكن مرجع حصول
 الى ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا ذاتيا لما تحت من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة الشخصية متخالفات
 مختلفة وليست مشتركة في ذاتي وظاهره لا يطبق على السوال الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره بما يحصل
 ان العلم حصولي بغير ليس بكل بل هو صورة شخصية قائمة بحدس شخصي او نفس شخصية واما القدر المشترك بين
 فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية التي هي عين هذه الصور ايضا كلى ودعوى اكلية
 بعرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد والذاتي بين العلم والمعلوم في الحضورية غير صحيح لان نفس تلك الصور

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في احد ما عرضيا لم يكن عرضيا في الآخر ايضا بل تفرقة قال بعض من
 كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان الاحضور للكيانات انما الحضور لا شيئا صهاغا بقدر المشترك بين العلوم المتعققة
 بالصورة العلمية وان كان كليا لكنه ليس علما حضوريا بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد به كون القدر المشترك
 بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علما حضوريا انه ليس منشأ الانكشاف فسلم لكن القدر المشترك بين هذه العلوم
 علما حصوليا ايضا بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس بقائم في الذهن قيا اصيليا امي قيا ما هو مناط الانكشاف
 بل العلم الحصولي بمعنى منشأ الانكشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخصي المكشوفة بالجوهر
 الذنبية وان السيد بان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افراد الهند المفهوم الصادق بعلها صادقا عرضيا
 والعلوم الحصولية افراد المفهوم الكلي المشترك فيها فلا يخفى بطلان اذ كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
 بينها كالمعلوم الحصولية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتيا
 في احدى هاتين الاخرتين صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضا فان كان القدر المشترك في احدى ذاتيا كان
 ذاتيا في الاخر ايضا وان كان عرضيا في احدى كان كذلك في الاخر ايضا والاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
 كما انه ليس علما حضوريا بمعنى انه ليس منشأ الانكشاف لك ليس علما حصوليا ايضا بهذا المعنى كما يصح إطلاق العلم حصولي
 على القدر المشترك بين العلوم حصولية باعتبار ان افراده القائمة بالعالمين علم حصولي كما يصح إطلاق العلم الحصولي
 على القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضا بهذا الاعتبار لثالث ان العلم المتعلق بالصورة العلمية متحد معا ذاتا باعتبار
 واذ كان هذا العلم جزئيا خارجا عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضا خارجة عن العلم المتجدد بهذا القيد لكونها
 جزئية وهذا لا يرد في غاية السخافة لان الغرض ان العلم المتجدد الذي جعل مقسما للتصور والتصديق كل في احوالها لا يلب فيه
 فان اراد المتعرض ان يلزم ان يكون الصورة العلمية الشخصية المتعلق بها العلم الحصولي خارجة عن العلم المتجدد الذي هو المقسم
 للتصور والتصديق بقيد الكلي فلزمه ملزم اذ المحشى انما يدعى كون العلم المتجدد الذي هو المقسم للتصور والتصديق كليا
 ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضارا وان اراد ان يلزم ان يكون لاجية
 الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارة هذا ليس بل يلزم صلا وباجلته هذا لا يرد وغيره
 على كلام المحشى نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمنا في آيت فاصواب في تقرير كلام الشارح ان
 يقال معنى قوله يتحقق كل فرد من الخ ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الانكشاف فيه ملزم للبعدية بالزمان و
 هو ليس الا العلم الحصولي الحادث ونحو العلم الذي يكون بنفس الحصول ليس طريق الانكشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه
 عن موضوعه بعدية بالزمان اذ الحصول ليس ملزوما للبعدية ولما خلاصا ولا يلزم البعدية في علم النفس بذاته ما
 ينفع الاشكال بلا كلغة لان معنى قوله والعلم الحصولي انه ان العلم الذي يكون بنفس حصوله المعلوم عند العالم ليس

أما الأول فلا يتناهى على أن العلم المتعلق بالصورة العلمية امر كلي وليس كذلك كما مر آنفاً وأما الثاني
فلا يتجاو طبيعة العلم والمعلوم في الحضور +

جميع أفراد حقيقة بعد تحقق الموصوفات أي ليس طريق الاكتشاف فيه ملزوما للبعدية والتأخر أصلاً ولا يلزم
من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوفات أن يكون نحو الاكتشاف في العلم
الحضوري ملزوما للبعدية والتأخر كما لا يخفى وقد يجاب بأنه من المشهورات أن العلم المتعلق بذات النفس
وصفاتها علم حضوري والصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري فعلم بالنظر إلى هذه الشبهة أن العلم
الحضوري مطلقاً خارج عن المقسم فيه أنه على هذا التقدير يكون قوله يتحقق كل فرد منه لغو بل كان كفي أن يقول علم يتحقق
بعد تحقق الموصوفات كل حد يعلم أن علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحته لا ينطبق على عبارة الشارح
قوله لا لا وأولاً أنه حاصل الجواب الأول أن المراد بالفرد في قوله يتحقق كل فرد منه الخ الفرد النوعي وليس علم الصورة العلمية
نوعياً وإنما الأفراد شخصية بخلاف الصورة العلمية فإما أفراد نوعية كالمصور والتصديق وغيره على هذا الجواب بوجه
منها ما قال المحشي يحصل أن هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امراً كلياً وقد سبق أنفاً أنه ليس
بكلي بل بوجزيات متعددة وقد عرفت أنه وما عليه فذكر ومنها ما إذا جدي قدس سره أنه يلغى على هذا قيد كل فرد
أوليس علم الصورة العلمية فرد نوعي ومنها أن العلم المتعلق بالصورة العلمية البصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة
العلمية التصديقية لا يجب أن عين المعلوم إذا علم بها حضوري لكونه علماً الصفة من صفات النفس وعلماً بصفاتها
حضوري كما سيأتي إن شاء الله والعلم الحضوري عين معلومه ذاتاً واعتباراً كما صرح به فالعلم المتعلق بالصورة العلمية
التصورية يجب أن يكون تصوراً والعلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب أن يكون تصديقاً فاختلاف
أفراد الصورة العلمية نوعاً مستلزم لاختلاف علمها لك بل اختلاف أفرادها نوعاً عين اختلافاً كذلك فالقول بأنه
ليس علم الصورة العلمية أفراد نوعية غير صحيح على القول باستحالة العلم بالمعلوم في العلم الحضوري ذاتاً واعتباراً كما لا يخفى
فإن قلت فكذلك العلم اعتباراً أن الأول أنه علم جامع غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور والتصديق وإنشأ
أنه مبني على الاكتشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصور والتصديق قلت سيجي إن شاء الله
أن التصور وكذا التصديق حقيقة واقعة محصلة فلا يمكن أن يكون الحقيقة التصورية والحقيقة التصديقية
باعتبار تصور والتصديق باعتبار آخر لا يكون تصوراً ولا تصديقاً إذ لها بيات محفوظة في جميع الاعتبارات فافهم لا تتر
قوله وأما الثاني أنه حاصل الجواب الثاني أن المراد بـ يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوفات أن يتحقق كل فرد منه بالنظر إلى
نفس ذات بعد تحقق الموصوفات لا شك أن بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر إلى كون المعلوم عني الصورة
العلمية علماً حصولياً لا بالنظر إلى نفس ذات العلم الحضوري والا لكان يتحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق

واورو علی هذا الجواب بوجوب الاول قال المحشي وسجى بيانه مع ما فيه اثنان رائد وثاني ما افاد سيد الحكماء
 وسند العلماء جدي قدس سره انه يلغو على هذا اللفظ كل نفس قوله والعلم المحصور في الثالث ما قال بعض
 الفضلاء ليس بطبيعة المحصولي قضا للبعدي أصلاً لانه عبارة عن الحصول في الذهن الحصول ليس الحقيقة وحده
 وفراؤه افراد حصية متحدة بالمباينة فنفس طبيعة الحصول الوجود لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
 والافتقار الموصوف فرد من افراده فيقتضي ذلك ان يتحققه بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم شيء على نفسه او شيء
 واحد وجودات غير متناهيته واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعدي لانها
 لو اقتضت وهي المعلوم الذي هو الشيء من حيث هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق
 الموصوف وبذلك كما ترى لانه ان اريد بالموصوف الموصوف الخاص اعني الذهن فيلزم ان لا يتحقق شيء في الخارج
 وان يكون جميع الاشياء اعرافاً وادعاءً وانضمامية مع ان بعضها اعراف وبعضها جواهر وبعضها اوصافاً واشياء
 وان اريد اعم من الذهن اعني اي موصوف كان فالمفاسد سوى انحصار الموجودات في الذهن لانه قطعاً مع
 ان الموصوف ايضاً شيء من الاشياء فلا بد ان يقتضي لوجود فرد منه موصوفاً آخر وبذلك ينشأ هذا الكلام من قول هذا الكلام
 مع طوله لا يرجع الى طائل ما اولاً فلانه ان راو بقوله فنفس طبيعة الحصول في الذهن الحصول الذي هو مواد الوجود
 لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف الا يلزم تقدم شيء على نفسه او شيء واحد وجودات غير متناهيته كما
 ظاهر كلامه سلم ان طبيعة الحصول لا يقتضي ذلك الا يلزم ما اقره لكن لعل الحصول على تقدير كونه عبارة عن حصول الصورة
 ليس عبارة عن الحصول مطلقاً بل هو عبارة عن الحصول في الذهن لا يلزم ان يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
 الموصوف الا يلزم احتمالاً أصلاً وان اراد ان طبيعة الحصول في الذهن الوجودية لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد
 تحقق الموصوف فلا يخفى انه بسفطه واما ما ياتي فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها
 مقتضية للبعدي سيخفف جداً لانه لا شك ان الصورة الحاصلة في الذهن عرض فيه لكونها حالة في المحل المستقني عنها وقد
 الشيخ في قاطب غورياس اشعار ان العرض نفس هدية ووجوده محتاج الى المحل ولا يمكن جوده الابد وجوده وتحققه فنفس
 طبيعة الصورة لكونها طبيعة ناعية غير ملققة ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذهن واما قوله لانه
 لو اقتضت الخ فلا وجه له اصلاً لان قضا للصورة للبعدي ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
 بدون المحل في المحل المستقني عنها فلا بد ان تياخر عنه ما خرافاتياً واما ما اقره ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء
 كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل لا يلزم ان يقتضي الطبع العرضية والخاصات الناعية ذلك
 وباجمل كلام هذا القائل الخ من ان يلتفت الى لعل الكلام وجها لا يحصل وما ذكرنا ظاهر ان ما اورو على هذا الجواب
 منع كون الحصول بفرضه مقتضياً للتأخر والبعدي لاجاز ان يكون ذلك قضا لانه لا يوجد له موصوفاً غير موصوفاً

فكما لا مدخل لوصف الخصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا مدخل لفيه في علم الخصولي فليتأمل

قوله فكما لا مدخل لعل وجه عدم مدخله وصف الخصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية انه لو تضمن
هذا الوصف البعدية في الصورة العلمية لا يقتضي وصف الخصولية ايضاً البعدية في الصورة العلمية اذ الحاضر والحاصل شي واحد
بالذات وبالا اعتبار كما سيأتي ان الله من العلم والمعلوم متحداناً واعتباراً في العلم الخصولي مع ان وصف
الخصولية لا يدخل في اقتضاء البعدية اصلاً لاني ان الصورة العلمية ولا في علمها والا لكان يتحقق كل فرد من الخصولي بعد
تحقق الموصوف اذ المكن اين الوصف مدخل في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف الخصولية ايضاً
مدخل في اقتضاءها فيها الاتحاد ويزيد الوصفين فقوله الجيبان البعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كون الصورة
العلمية علماً حصولياً غير سديد وانت تعلم ان اتحاد الحاصل والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا علمها اعتبار
الاولى كونها مبدأ لاكتشاف نفسها والثاني كونها مبدأ لاكتشاف غيرها وكانت الصورة العلمية وكذا علمها باعتبار
الاولى علماً حصولياً وغير متأخر وبالا اعتبار الثاني علماً حصولياً ومتأخراً فلا يلزم من مدخله وصف الخصولية في اقتضاء البعدية
في الصورة العلمية مدخله وصف الخصولية في اقتضاء البعدية فيها ولا من عدم مدخله وصف الخصولية في
اقتضاء البعدية في الصورة العلمية عدم مدخله وصف الخصولية في اقتضاء البعدية فيها التعاير الاعتمادي
وتخالف الجنتين وان كان عرض المحشى ان الصورة العلمية من جهة كونها علماً حصولياً ايضاً غير متأخرة ولا مدخل
لوصف الخصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية اصلاً كما ينطق بظاهر كلامه فلا يخفى سخافته لما اولاً فلا
مناف لما صرح به في نتائج الحواشي من ان وجود الحاصل بدون الحصول فيه ممتنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحاصل
بنفس ذاته يقتضي ان يتأخر عما حصل فيه وهذا اعتراف بمدخلية وصف الخصولية في اقتضاء البعدية اذ مصادق
بذلك الوصف بنفس ذات الحاصل وانما انيا فلان العلم الحصولي لا يرب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه
ومعناه الموجود في شيء لا كجزء منه لا يصح قوامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجاً الى المحل المطلق
وبحسب الخصوبة محتاجاً الى المحل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الابعد وجود الموصوف
وتحققه اذ المحتاج من حيث هو كذا لا يمكن ان يوجد ويتحقق الابعد وجود المحتاج اليه وتحقيقه فثبت ان العلم الحصولي
متأخر عن الموصوف بنفس ذاته فلو وصف الخصولية مدخل في هذا التأخر وانما ثانياً فلان الصورة العلمية متأخرة عن الموصوف
بنفس ذاتها باعتراف المحشى ايضاً وانما تأخرت عنه بنفس ذاتها كونها علماً حصولياً اذ الحصول يلزم التأخر والبعدية
لا ينفك انضامه له فهو منسجع لوجود الموصوف وتحقيقه ولا يخفى لمدخله وصف الخصولية في اقتضاء البعدية
الا هنا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ولعل قوله فليتأمل إشارة الى ما ذكرنا من وجوه الاحتلال في كلامه

قوله في الحاشية فيلزم التخصيص لا يلزم على نفسه أي ضرورة التجدد
حينئذ هو حصولي بالحوادث لا واحدة فقط فليست في التخصيص على ما ينبغي

قوله ولا يلزم على نفسه الحاشية الخ قليل وجه عدم لزوم التخصيص مرتين على تفسير الشراح ان التخصيص مرتين الذي
هو المذهب عن انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحوادث فقط يلزم التخصيص
بالحصولي اي من حيث اللفظ واما فسر الشراح لم يكن صدق الا العلم حصولي بالحوادث فلا يلزم من حيث اللفظ
التخصيص ان كان من حيث المعنى تخصيصا ولا سنانة فيه عنده واصل ان يقال لو فسر المتجدد بالحوادث فقط
فلا يلزم تخصيص آخر بحصولي اي من حيث الحوادث اعم من الحصولي مرة فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى اذا فسر ما فسر الشراح
وهو قوله يتحقق كل فرد منه اذ فلا يلزم التخصيص مرة بعد اخرى بل ما يلزم التخصيص مرة واحدة ولا سنانة فيه
فالتخصيص مرتين الذي هو المذهب عنه هو التخصيص مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى اما
لزوم التخصيص مطلقا فليس بمذهب عنه فالقول بان المذهب عنه من التخصيص مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث
المعنى غير سديد اذ لو اريد التخصيص مرتين التخصيص مرة بعد اخرى كما هو انما هو من حيث المعنى لا من حيث اللفظ اذ ان
حيث المعنى ان لا يلزم تخصيصا مرة واحدة فليس يفتق في عدمه لانه اذا كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى
واحصل ان الخصص القسم بالتجدد فلو فسر المتجدد بالحوادث فقط فلا يلزم تخصيص آخر بحصولي اي فاما التخصيص مرة
بعد اخرى مرة بالحوادث ومرة بالحصولي ولو فسر ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف يذبح بعبارة البعبعة
الزمانية فلا يلزم التخصيص بالحوادث مرة بالحصولي اخرى بل ما يلزم التخصيص مرة واحدة ولا غير شنيع ثم
لزوم التخصيص مرتين المعنى الذي هو من حيث المعنى على تقدير تفسير المتجدد بالحوادث فقط كلام يعرف بالانصاف
قال الشراح في الحاشية ان قوله الذي لا يفي فيه مجرد حصولي قد ذكر له وجهان تفسير المتجدد بالحوادث
الاول ما يمينه بقوله فيلزم التخصيص مرتين الثاني ما يمينه بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول ان على
لا يجوز تفسير المتجدد بالحوادث فقط بل لا بد ان يفسر نحو توال القيد من عني الحصولي والحوادث ليس لا يلزم
التخصيص مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحوادث خلا لانه لو فسر المتجدد
بالحصولي بالحوادث ليعلم لم يبق الصفة مساوية للموصوف بل تصير اعم فلو فسر المتجدد بما يحسن من ذلك منه بعد
تحقق الموصوف يراو بالبعدية البعدية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلا مخصص عن التخصيص
مرتين حينئذ يعلم العلم والصور والتقدير الى البديهي والنظري وهذا شنيع جدا في زعمه وان فسر ما فسر
ويراو بالبعدية البعدية الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول فيكون المساواة بين الصفة والموصوف
الكلمة الا ان يوجه بما يوجبهم الحاشية ويتعرف ان توجيههم مع كونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارة يقتض محض

قوله نيه او صانعها مساوية هي صادقة عامه قاطبا كما في جانب الصفة فقط او من الجانبين عارضا فيهم
ان الاعم لعلمه طرق وافرة لكثرة اذنيه وقلة موافقه وشرائط فواعرف الاخص بخلافه

قوله اى صادقة اى لما كان قول الشارح في الحاشية مع ان قوله اى والا على ان المتجدد صا وصفته
بسم المنعوم والصدق وبهذا التام في لوايد البعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية
ان الصفة هي قول الصفة لا يعنى فيه مجردا مستغنى عنه للقيمة ايضا فلا بد ان يكون الموصوف ايضا كاي
حتى يحل الشارح وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق الحاشية سابقا وجه كلامه بان المراد بها
صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا سواء كان اصدق الكلى من جانب الصفة فقط او من
جانب الصفة والموصوف جميعا ولا يرب في تحقق المساواة بهذا المعنى على تقدير ارادة البعدية الذاتية
ان صدق المتجدد هو المحصول في الحادث لا الحادث فقط كما عرفت ولا يخفى ان ما نطق به كلام الشارح
من استلزام المساواة لمصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وما وجه الحشنى من ان المراد بالمساواة اصدق
الكلى من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضا ام لا كلاهما مخالفا لما صحح به ائمة الفخر ائمة
حيث قالوا ان الموصوف المعروفة اخص من الصفة او مساو لها ارادوا ان الموصوف المعروفة اخص
بالتعريف والعلومية من الصفة واعرف منها فوجب ان يكون الكل من الصفة في التعريف او مساويا لما فيهم
بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مفهومها تاسا وعموم خاص
مطلقا او من وجه وباجل اشتراط المساواة لمصطلحة بينها كما يظهر من عبارة الشارح في الحاشية وشرط
صدق الصفة مع الموصوف صدقا كليا كما قال الحاشي كلاما منافيا ان لقيمة يتهم مخالفا لتقصيصاتهم
قوله زعمانه ائمة قالوا اى اعلم ائمة وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شرا ومعنا
من الاخص لان شرط العام ومعاذ شرط الخاص مع معانده من غير عكس كلى لان الخاص بحسب خصوصيته له
شرائط وموانع لا يعبر في العام صا فيكون ارتسامه في النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه في
اعرف لكن شارح اعرف عليهم في حواشى شرح المواضع بان يجوز ان لا يكون لعلم الاخص من العلم الاعم شرط
او يكون لها شرط ويوجد علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثر من وقوع
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها اعرفية علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فقط واما على الثاني
فلجواب ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها اكثر من وقوع علم الاعم لك ثم قال وبهذا ينفع ما تراه
وهو من ان المشروط قل ما يختلف عن شرط الغية الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شرط الخاص
فيكون علم الخاص بدون علم الاعم قليلا من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص فكذلك لان علم العام

والصفات الموصفة لا بد من أن تكون دون من موصوفاتها في التعريف فلهذا يشترط أن يكون
حيث لا يقل لا يكون فيه الموضوع كونه خصة فيه إشارة إلى وجه اختيار هذه العبارة على تلك فافهم

والخاصة بشرائط أكثر من علمها بدونها ومن عدم علمها معها لكن يجوز أن لا يكون لها شرايط أدنى
لها شرايط ويكون علم الخاص معها أو بدونها أكثر من علم الأعم لك هذا كلامه فتوجيه كلامه بأنه يزعم
أن الأعم أعرف من الخاص وكون سؤله الذنب أكثر بالنسبة إلى الأخص أحسن عليه من أن يقال أنه
توجيه أن الصفات الموصفة إنما هي تعلم أن ما ذهب بقوله من صفات المعارف للتوضيح إنما رافقه للاحتلال الصحيح
في المعارف كما صرح به غير واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفة الموصفة مساوية للموصوف وأعم منه مطلقاً
بل يجوز أن يكون خصة دون من الموصوف وأيضاً علماء الأصول جميعهم إنما صرحوا بأن البحث المحلى بالمفرد المحلى
والموصولات موصفات عامة والصفات متقلة لا فرداً واستعمالات لمكاتب الغزيرة الأحاديث من هذا النوع
وكلام البلغاء والله على كون الموصوفات أعم مطلقاً لصفات خص مطلقاً كما يظهر من تتبع ولو سلم أن استحقاق
الموصفة أن تكون دون من موصوفاتها منافية لما زعم منه عدم كون الصفة خص مطلقاً من الموصوف بهذا القدر لا
مطلوب المحشى أو يجوز أن تكون خص من وجه فلا بد من إبطال هذا الاحتمال والاحتجاج بمسألة التجرد بما واثق به في
مباحثه الخارج في الحاشية وعرض على شئ بعض المحققين قدس سره بأنه بعد تسليم كون الأعم حلي غاية بالمفرد فإن
أخص من الموصوف بهذا غير ضار في التوضيح لجواز أن يحدث الموضوع من مجموع الموصوف والصفة فإن الموصوفة
الذم في الموصوف وحده سواء كان هذا الموضوع حادثاً من الصفة نفسها أو من مجموع صرح ببعض الثقات
قوله لا يشترط أن لا يقل لا يكون فيه الموضوع كونه خصة بل قال لا يكفي فيه مجرد إحصاء
عدل عنه أي لا يشترط أن لا يكون في العلم كونه في العلم كونه حائلاً كونه الكيفية هذا إحصاءه لا كونه
وجه الاتساق أن قوله لا يكفي فيه مجرد إحصاءه بل بالصفة تصورية نحو أن الأول بسبب الأول عن الموصوف
والثاني بانتفاء الموضوع رأساً وبذلك تعلم أن هذا إنما يصح في معنى قوله لا يكفي فيه مجرد إحصاءه لا كونه
فيه إحصاء ولكن لا يكفي كما بينه المحشى سابقاً لأنه لو كان مضاهياً فذلك فلا احتمال بصرف القضية
بانتفاء الموضوع رأساً بل إنما يصدق بسبب الجملة من الموضوع فافهم هذا كلامه وهو أنه لا بد من
المعلوم عند العالم لا يكفي في العلم فهو باطل مداهته وإن أراد أن يحصل المعلوم عند غير العالم غير ما في
العلم فهو متعبد بالعلم الموضوع أو حصوله عند غيره مما لا يكفي في العلم التبعة بحسب أن المراد بالصفة
أعم من أن يكون عند العالم أو عند غيره كسائر أوس الغزيرة وكفاية هذا إحصاء الأعم في حصوله في
الأول كفاية إحصاءه عند العالم والثاني الكفاية عند الآلة كفاية الآلة بغيره بانتفاء حصوله عند غيره

قوله في الحاشية فالمراد بحضور العلم اذ لو كان المراد بحضور غيره فاستفاد كونه معلوما عما به المتبادر وهو المطلق
لم يمتنع تمثيل المنفى كما هو ظاهر بعلم الواجب اذ هو حضور عند المدرك يستوجب ان ما هو الواقع فلا بد من التصديق الى المطلق

والكفاية الثانية منتفية مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا يربح في عدم اتفاقه بالحضور اذ التصديق
فيه الحضور الا من ان يكون عند العالم او الآلة لثقل الآلات فلا يمكن فيه الا بحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافيا
قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبدء آه اعلم ان قوله لا يخفى سوال تقريره ان المتبادر من الحضور
الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المدرك لا يمكن فيه مجرد حضور ان العلم الحاصل في يكون فيه حضور عند المدرك
لكن هذا حضور لا يكفي للعلم والاكتشاف وهاهنا صراحة بطلان اذ حضور المدرك عند المدرك كاف لا ادراك قطعاً
ستدرك عدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر لئلا يخلو اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك
من بالنسبة الى الحاشية فقط وقوله فالمراد ان جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور حضوراً بالنسبة
في مدركه ان المراد ههنا بحضور مطلق الحضور اعلم من ان يكون بالنسبة الى الحاشية او بالنسبة الى المدرك
فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاشية فلا يلزم عدم مطابقة
التمثيل للمثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه السائل للحضور عند الحاشية والحضور عند المدرك لم يقل المراد
حضور عند الحاشية يصح نفى كفاية مجرد حضور باعتبار فرد تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد آخر
بما ان المراد بالحضور حضور عند الحاشية لزم عدم تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
قد روي ان المراد بالحاشية القوة الحاشية كالقوة الباطنة واخص المشتركة وانما في مثلاً فلان
حاشية عنه لا يكفي للعلم الحاصل اذ التجليات المادية انما يترسم صورها في الآلات مع ان العلم بها
يعمل اذ العلم الحاصل في عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بعقل الذهن هو فهم الحواس كلها
وان كان المراد حاشية محضاً فالحضور عنه غير كاف في علم البتة لكن هذا الحضور ليس حضوراً عند المدرك صلاً وحقق
ان يقال مراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم الحاصل لا يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج سواء
يوجد عند الحاشية ولم يكن كافياً كما في الابصار مثلاً او لم يوجد عندها او لم يوجد في الخارج صلاً واما العلم الحضورى
لا يكفي فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في العلم الحضورى فيما سوى العلم
المتعلق بالصورة اعلمية ظاهر واما في علم الصورة فكذلك لان الصورة اعلمية ليست بموجودة في الخارج بل موجودة في
المدرك قلت بالمراد بالوجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي ان لم يكن مجرد وجود في الخارج حقيقة ولا يربط بالصورة
المتشخصة بالذهن المتكسبة بالعواض الذمينة تترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجود الخارجي فانهم اذا تعلقوا بغير
قوله في كونه عدلاً لا يخفى قول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب لتحقق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من فهم الحضور انهم حتى يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
كالصورة العقلية وغيره باسم النفس لا يكون بحصول الصورة بل المراد بالغايب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفى كفاية مجرد الحضور اذا حضور عند المدرك يكون كافيا في الادراك قطعا عدم مطابقة
المثال الذي اوردته الشارح في اشرح المثل لاصرون الشارح كلام المصنوع الظاهر وقال في الحاشية فالمراد بالحضور
ولو كان المتبادر من الحضور مطلق الحضور فلا حاجة الى تبين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق الحضور اعلم ان
يكون عند الحاسة او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للمثل لولا عدم صحة
تمثيل المنفي بعلم الواجب بجاء اذ يصح تمثيل المنفي بعلم الواجب بجاء باعتبار فرد وخطيق المثال على المثل باعتبار
فردا خروفا لا يحتاج الى ما يشبهه الشارح في الحاشية صلا فاما توهم المحشى من كون المستباد مطلق الحضور مع كونه
مخالفا للضرورة اذ المستباد من الحضور انما هو الحضور عند المدرك بداهة ما به كلام الشارح في الحاشية
قوله ولا يجب لتحققة آه قد نقل منها حاشية وبى قوله هذا دفع دخل مقدور هو ان المخذور باعتباره اذ هو المطلق

ايضرا وادركها ووردا باعتبار اذ هو الحضور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افرادة وحاصل الرفع
انه لا يجب لتحققة تحقق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السؤال الجواب كلاهما عيبا
اذ حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور مطلق الشارح للحضور
عند الحاسة والحضور عند المدرك فيصيح تمثيل المنفي باعتبار فرد ونفى كفاية مجرد الحضور باعتباره فردا آخر اذ المطلق
يتحقق في ضمن كل فرد من افرادة فالاعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افرادة غير متوجه
بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بنظم هذه المقدرة فما ذكره المورد كانه لا يسير المطلوب الايراد عليه اما الجواب فظاهر انه
لا ينطبق على السؤال اذ حاصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افرادة وحاصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الالاد المتحقق لمطلقا وايضا في انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الالامنة او لتحققة عدم تحققة
في ضمن كل فرد من افرادة فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ما توهم المحشى توجه عليه ما عدا جواب غير
منطبق على الايراد بل السائل في وادع المحشى في وادعهم لوقر السؤال بان المطلق لا يتحقق الا يتحقق جميع
افراده لكان السؤال متوجها على المطلوب لكان الجواب منطبقا على السؤال هذا وادع علم حقيقة الحال
قوله حتى يتوجه آه لما علم الشارح الحضور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور من الحضور عند الحاسة والحضور
عند المدرك لكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالحضور هنا مطلق الحضور فالمراد بالغيبة في قول المصنف فيما بعد
والعلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنها مطلق الغيبة اعلم من ان يكون عن الحاسة او عن المدرك فيسرد
يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاسة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العقلية غير العلم بالاشياء

وادارة الغائب عن كليهما معا يستلزم مفهوما للمخالفة فان السكوت في معرض البيان بيان كما تقرر في مفهومه
 حصولا لتحقيق مطلق الغيبة مع ان علم النفس من اتها وصفاتها لا يكون حصول الصورة بل انما يكون بحضور نفس العلم
 فاجاب عنه الشراح بقوله ولا يلزم من تقيم الحضور انه يعني انه لا يلزم من تقيم الحضور منها تقيم الغائب ثم بل المراد بالغايب
 ثمة الغائب عن المدرك مطلقا سواء كان غائبا عن الحاسة ام لا قال بعض المحققين قدس سره لا يلزم من تقيم
 الحضور منها الا تنصيص الغائب ثمة بالذي ينشعب عن الحاسة والنفس بقرينة المقابلة لا تقيمه حتى يحتاج الى التمهيد
 وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشراح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوجس من المكس ان لا يلزم
 بين تقيم الحضور وتقيم الغيبة اصلا حتى يلزم من تقيم الحضور منها تقيم الغائب ثمة فلا يحتاج الى الجواب
 عن الايراد الذي لا ورود له ههنا بل كان لان يقول لا يلزم من تقيم الحضور منها تقيم الغائب بقرينة المقابلة فلا يلزم
 قوله وادارة الغائب واما ثبت ان المراد بالحضور في قول المستعمل لا يكون فيه مجرد الحضور مطلقا بل الحضور مع علم من ان يكون
 عند المدرك وعند الحاسة وانه لا يلزم من تقيم الحضور منها تقيم الغائب في قول المتصوفا واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عن
 المكس ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تقيم الحضور منها تقيم الغائب ثمة يلزم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاسة والمدرك معا
 بقرينة المقابلة فاجاب عنه المحققين بالحصول ان القول بكون مناط العلم حصولا على الغيبة عن كليهما معا يستلزم مفهوما
 للمخالفة وهو لو انتفى الغيبة عن كليهما وتوهم حضورا عند احدهما يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصولا بل يكون حصولا
 فيلزم ان يكون العلم الابداعي مثلاً علماً حضورياً لان لم يصح لغير الغائب عن الحاسة فقد تحقق الحضور عند احدهما
 قال الشراح فالابصار مثلاً تفصيل اقام ان المذهب المنقول عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول من باب الاشياء
 وهي سبائة اشياء الله الثاني في مذهب الطبيعيين في موان الابصار انما يكون بالانطباع وبيان ان الابصار انما يكون بعد
 انطباع صورة لمجرد توسط الهواء الممتلئ في الرطوبة الجليدية التي في العين تاويناها الى الحس المشترك قالوا ان مقابلتها
 للباصرة يورث استعدادا لبعض صورته على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك لتفصيلا والانطباع في الجليدية لا يمكن في الابصار
 والا لابي شي واحد شيان لان انطباع صورة في جليدية يعني بل لا بد من تدبير الصورة الى الملتقى العصبيين المجتمعين
 ومنه الى الحس المشترك والمراد تدبير الصورة الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك ان الطباع في الجليدية معد لفيضان
 الصورة على الملتقى فيضاً منها عليه معد لفيضانها على الحس المشترك ليس المراد منه ان الصورة تنقل من الجليدية الى الحس
 ومنه الى الحس المشترك لان الصورة عرض الضرورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال يستلزم لو اعلى ما ذهبوا اليه
 من وجوب الاول ان المرئي اذا كان قريباً من المرئي قرباً معتدلاً لا يرى كما هو اذا بعد عنه يرى صغرها هو عليه كذا تراه
 الصغر تراه البعد تراه كمنظره ثم لا يرى وليس ذلك لان الاقرب يظلم في جزءه عظم من الجليدية
 والابعد في جزءه صغره وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفروض من المرئي فان الخطين الخارجين عن البصر الواحدين

من باب الاشياء
 الله الثاني في مذهب الطبيعيين في موان الابصار انما يكون بالانطباع وبيان ان الابصار انما يكون بعد

على طرفي المرئي يحيطان بزواية عند البصر يتم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا ما فوض كانت الزاوية
التي بين الخطين الخاضعين عن البصر الواقعة على طرفي المرئي أصغر من الاول كما يشهد به التحصيل الصحيح لصورة المرئي
في هذا الزاوية الصغرى فيرى الصغر وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان شبه
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كما نلاحظ وحده فتعني الزاوية وتبطل الزاوية والى اصل من صغر المرئي
تنطبع في جزر الجليدية وتحيط به زاوية مخروط متوهم من عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكما كان الجذر
أكثر كان تلك الزاوية والجذر الواقع من الجليدية فيها أصغر وأريبل أن الشج المرسم في الأصغر أصغر من الشج
المرسم في الأكبر فلذلك يرى المرئي أصغر فبان أن التفاوت الواقع في المرئي بحسب البعاده من المرئي
أما ينضبط اذا جعل الزاوية موضعاً للابصار فيكون بالانطباع وأما اذا جعل موضعه قاعدة المخروط كما هو في
الرياضيين فيجوز تفصيله شأنه في أن يرى كما هو سواء كانت الزاوية ضيقة أو لا تخضع عليه بوجوبها أنه لم
لا يجوز أن يكون سبب تفاوت المرئي بحسب البعاده امر آخر غير ما ذكرتم منها ما قال العلامة القوشجي أن التفاوت
بمخرج الشعاع ايضا يدعي أن صغر المرئي وعظمته باعان بصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمتهما لا يتغير عند انطباع
شج الكبير في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم ثماني أن الابصار اسوة بسائر الحواس الظاهرة
ولم يمكن ادراكها لمدركاتها بخروج شئ منها وتصلها بالحس فوجب أن لا يكون الاحساس بالبصر ايضا بخروج
عنه الى البصر بل بانها صورة لمبصر تخضع عليه بانه تمثيل لما جامع الشاثلان الانسان انظر الى توصيل
عدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كأنه ينظر اليها وذلك اذا بالغ في النظر الى الخضره الشديدة مثلما غمض
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بخضره
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقيتها زمانا وادور عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي مجيبا عنه بين المشابهة والتحصيل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التحصيل
دون المشابهة ولا شك أن تلك الحال حال المشابهة لا حال التحصيل ويرد عليه ورواها ظاهر أن المشابهة مشروطة
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب لذلك في صورة الاغاض فالقول يكون تلك الحالة حالة
المشابهة غير صحيح بل الحق أن تلك حالة التحصيل وانما ينشأ عنها حالة المشابهة لمزيد قرب العبد بربوبية ما
غلب العين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في الحس المشترك فاعرفت هذا فاعلم انه استدلال
على بطلان هذا المذهب بوجه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع كان المرئي بالتحقيق هو تلك الصورة فيلزم
أن يحس الانسان ما هو اكبر من نقطة ناظرة فلا ينطبع في ناظره ما هو اكبر منه قدرا غلظا يصح الحكم على العظيم بالعظمه وقد
توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان البصر هو الصورة المرتميه في العين لما ادركنا بعد شئ مما لا يبصر

من حيث هو وجيب عنه بان صورة المرئي اذا ارتمت في العين تأثرت الحاسة بهنبت لتغير فاستمرت في
الموجود في الخارج على عظمته في جهة سبب به بعدة تلك الصورة آلة للبصار لانها مبصرة بل المبصر هو الموجود
في الخارج الثاني انه لا يخلو اما ان يكون المقدار الكبير كمقدار الجبل والساو مثلاً مع كبره وتشفهه منطباعاً في الحاسة ام
لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كل ما يتم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول التو
الشخصية مع اتقار الوضوع العين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم نفسه ما صلا فلا يصير كشفاً واجاب عنه
المحقق الطوسي في شرح الاشارات بما حصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل والساو مثلاً ولا يلزم انطباع الكبير
في الصغير حصل صورة الجبل والساو مثلاً لا احتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الاول والى في القوة المدركة
الحالة فيه التي لا كما من الصغير والكبير من حيث ذاتها والاحتمال ان يكون انطباع هجر مقدار من السار والجبل مثلاً
وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية وذلك
سحاة هذا الكلام اما اولاً فلا يخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدمة بمقدار الجسم الذي ذلك المادة
مادة له فلا يرب منها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير وايضاً يلزم ان يجمع مقداران في مادة واحدة
ولا يزيدها الجسم وانما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة بالتحقق عندهم
واما ثانياً فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدمة بالذات لكن لا يرب في تقديرها بقدر محلها بالعرض فيلزم
انطباع الكبير في الصغير ذلك محال واما ثالثاً فلان الكلام في حصول هوية مقدار الجبل مثلاً وهذه الهوية متقدمة
بتقدير خاص فاذا كان الجبل منه هجر من مقدار لم تكن الهوية الشخصية حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
بعينها واما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فما يقتضي به العجب لان الكلام
في صورة الهوية الشخصية ولا يرب ان صورة الشخص الكبير كبيرة وصورة الصغير صغيرة والتساوي في الانسان الكبير
والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المحرر في المحاللات بان الصغير والكبير من عوارض الهوية العينية
الا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن تبه معينة صغيرة
كبيرة فلا يخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغير والكبير فليس يلزم ان
ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب بعضهم بان المقدار زاد على الجبل مثلاً وعارض له في الخارج
فيحصل صورة الجبل مثلاً مجزاً عن المقدار ويرد عليه ان الكلام في نفس هوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم تكثر الشخص في انحاء الوجود وان قيل لا يحصل الشخص في الحاسة مع الشخص الخارج
يقال فلا يحصل المعلوم نفسه فلا يصير كشفاً وجيب عنه بان لا استحالة في ان يتشخص المتشخص بالشخص الخارج
في الوجود الذي هو ان الشخص في كل طرف انما ياتي بالاشارة في ذلك الطرف في طرف آخر فالشخص الخارج

تشخص الخارج فقط وتشخص الذهني تشخص بحسب الذهن فقط ولحق ان الواحد بالعدد يستحيل تعدده والا فليس
 واحدا بالعدد وقد نص عليه شيخنا في الفصل الثاني من ثلثة اكيات الشارح تجوز ان يحصل الشخص الخارجى بعينه
 في الذهن مما لا يرب في بطلانه وايضا لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارجى بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
 الخارجى محفوظا في نحو الوجود والذهني ايضا والالم يكن الشخص الخارجى با هو كك حاصل في الذهن فيلزم ان يكون الشخص
 الخارجى من الجوهر حين حصوله في الذهن قيامه باقانا بنفسه لان الشخص احسن ارجى والوجود الخارجى مساوقا
 والوجود احسن ارجى للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجويز كون الموجود الذهني تشخصا بالشخص الخارجى يلزم ان يكون
 الموجود الذهني من حيث هو كك موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه ايضا فيلزم ان يكون شيئا واحدا تشخصا واذ
 الشخص عبارة عما يفيد الاختيار عن جميع ما عداه فانما يشخص الخارجى الشخص الخارجى عن جميع ما عداه فالتشخص
 ان افاده الاختيار لم تحصل الحاصل الا فلا يكون تشخصا قائل ثلثه من حيث هو ان لا يبصر الخارجى
 من العين على ما هو مخروط به عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر وعلم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
 الى ان كك المخروط صمد وذهب جميع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي تلى البصر مجمعة
 عند مركزه ثم يتبدل الى البصر مفرقة فما ينطبق عليه من البصر اطراف تلك الخطوط اذ كل البصر واقع بين اطراف تلك
 لم يدركه ولذا يتجهن على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطح البصر وتذهب جميع الى ان الخارج من العين خط واحد
 مستقيم فاذا انتهى الى البصر تحرك على سطحه في جتى طول وعره حركته في غاية السرعة فيحصل الاذراك بسببه وتعمل حركته
 بيباه مخروط وتبدل على ان لا يبصارا ما يكون مخرج اشعاع الاول بان الانسان اذ ارى في المرأة وجهه فاما ان يكون
 الانطباع صورة من الوجه في المرأة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه اصحاب الانطباع
 واما ان يكون الانعكاس الشعاع الخارج من البصر مصداقها الى الوجه لا يسيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المرأة
 لا انطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعها بزوال شي اخر الا ترى ان الحائط اذ خضر الانعكاس في موضع اخر
 اليه لزم ذلك اللون موضع اخر من البصر ولم ينتقل بانتقال الراى من مكان الى مكان آخر لكن نرى صورة اشجرة مثلا
 في الماء او المرأة تنتقل من مكانها في الماء او المرأة بحسب انتقالنا فتعين الثاني وهو المطلوب تعرض عليه بان الانطباع
 وخروج اشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يمتنع فسادهما معا ليس بحسب البصر ان يكون سبب في كل شي معلوما على الفصل
 فلم لا يجوز ان يكون كك البصير بحيث يكون نسبة الى المرئي كنسبة العين الى البصير مقتضيا حصول الاحسان في ذلك
 المرئي وان لم نعرف لذلك على مفصلة وصورة الوجه انما تنطبق في المرأة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى
 والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه منتقل بانتقال الراى وثانيا ان الاجرة بصر ليل الانوار والاشي نهارا ليل
 وليس لك الا لان الاجرة تحلل شعاع بصره فتلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجمع ليل بصره والاشي فتلط شعاع بصره

لا يقتضي على الابصار الا اذا افادته الشمس تارة وصفاً ثانياً ان الانسان يرى في الظلمة كان نوراً انفصل من عينيه و
اشرق على انفه واذا غرض عينيه على السراج يرى كأنه خطوطاً شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج وجيب عين
الوجهين بانها لا تدلان على ان الابصار انما يكون مخرج الشعاع بل على ان في العين نوراً وبها غير متكرار في الآلات
الابصار اجسام مضيئة تحملها او غلطها تمنع الابصار وحسب على البطلان فيهم بوجه الاول ان الشعاع ان كان
عرضاً يمنع عليه الحركة ولا انتقال ان كان جواً امتنع ان يخرج من عيننا على صغر بل من العين بصغر مثلاً جسم خرق في الظلمة
الى كراته المتوالت ثلثاني ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون طبيعية والا كانت الى جهة واحدة ولا قسمة لما ثبت في
محله ان الاقتران حيث الطبع والآرادية وهو ظاهر وجيب بان يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة بطبيعية الى ما عداها
من الجهات قسمة وهي لم يكن القاسم معلوماً وايضاً يجوز ان يكون حركة ارادية وظهور انتفاء الارادية مسلم
بحسب الشهرة دون اليقين وروبان ارتكاب كون حركة الشعاع ارادية مكابرة فاضحة لثالث انه لو كان الشعاع
مخرج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى المستر
قبل المتوالت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وبذا باطل قطعاً فانما كلما قطعنا العين ابصاراً المتوالت
الرابع ان لو كان الابصار يخرج الشعاع لوجب تشوشه عند مبوب الريح وايضاً لما الشعاع الى الاقبال
الوجه حتى يرى الانسان بالايقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشارح القديم للتجديد عن هذه الوجه بان المراد
مخرج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين يستعد لان تفيض على سطحه من المبدأ الفاضل شعاع يكون في تلك الشعاع
قاعدة مخروطية عند مركز الناظر لكن سمو حدوث الشعاع على سطحه بمقابلته للعين خروج الشعاع عنها مجازاً
على قياس شمسية حدوث الضوء فيما يقابل الشمس مخرج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حاشيته
بذاً ما قيل صحيح لمخرج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون الشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع ابعاده ويمكن ان يدعى بان تلك الشعاع متفاوت فوسط اقوى من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم ير منه ما ضعف شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة مد ظله ان الشعاع الحادث الفاضل على سطح المرئي
ان كان موجوداً في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاع موجود في الخارج رسمه عند مركز البصر فانما ان شئت
على سطح المرئي بمقابلته عين كل راي شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الفاعل الشعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راي واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفطة ظاهرة البطلان لا يوجد
بمقابلته شعاع ولا يحدث بمقابلته عين ان شعاع اصلاً وهذا ترجيح بلا مرجع وباطل بداهة ويعني الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المحروط الموجودين في الخارج بل هما جوهراً لوعرضاً لعلك علمت مما ذكرنا ان هذا هو صاحب
الانطباع وصاحب الشعاع كلاهما باطلان في المذهب الاشرافيين فيياتي الكلام فيه في الدرس الآتي ان شاء الله

قال شارح كما ذهب إليه صاحب الاشراف اعلم انه قد ذهب صاحب الاشراف الى ان الابصار انما يحصل فيها
 اشراقية بين الباصرة والمرئي بها يتكشف المرئي عن النفس كشفا فاحصوريا بشرط سلامة الآلات ارتفاع الموانع من كون
 انطباع وخرج شعاع واثمهور فيما بين المتأخرين في تقريره به ان الهوار لم يشف الذي يس له و المرئي يتكيف بكيفية
 الشعاع الذي في البصر يصير بذلك له الابصار واعترض عليه بوجوب الاول انما نفعل بالضرورة ان الشعاع الذي بين
 البصر يستحيل ان يتقوى على حاله ما بينه وبين تلك الثابت بل نقول ان البصر قبل الانسان فيل لو كان بغيره
 نور او نار لم يقصور حاله لما في عشرة فرائض من الهوار البصر فضلا عن هذه المسألة والثاني انه لو توقف الابصار
 على اتصال الشف المتوسط على حاله تعين البصر على الادراك فكما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل الابصار
 لان تلك الكيفية ان قبلت الاشياء فكما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاشياء
 فعند اتباع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها على
 وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاشياء
 وهو محال الاستحالة تحليل الواحد شخصيا باطل لكثرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عن
 العلامة القوشجي في شرح التجريد باننا نختار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون لا يلزم اجتماع اطلال المستقلة
 على حصول شخصي فذلك لانه اذا كان لم يوصل ان تكون كل منها على مستقلة فأيها كان سابقا على سواه تلك الاشياء
 سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور ثلثان او اكثر دفعة كانت
 العلة المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا منها لان شرط السبق على ما سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في مجموع
 افعدهم كل واحد من اطلال الناقصة علة تامة لعدم المعدل بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الال عدم ما يلزم من
 اجتماع اعدام اطلال الناقصة اجتماع اطلال المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعا لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العيون
 نستحضر ان تلك الحالة بجميعها ويكون عليها المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع اطلال المستقلة لا يفتقر
 اذا نظر شخص في مرئي حصل تلك الحالة في الشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
 من عين ذلك الناظر المتأخر فيلزم تحصيل احوال و لا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك لظهوره ولو جوزنا ان
 يحصل رؤية الناظر المتأخر بتكيف الشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم مكان رؤية شخص بعين شخص آخر
 امكان رؤية الال للبصرات لأن ذلك لا يلزم لو لم يكن هناك شرط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه وفيه
 اما الاول فلا نسجي اشياء امدان علة عدم المعدل انما هي عدم العلة تامة لا عدم كل واحد احد من اطلال الناقصة ولا عدم
 اعدامها وشرط السبق فيما بين تعدي اطلال المستقلة بطل استقلال كل واحد منها وانما نانيا فلان القول بانه عند اجتماع
 العيون يحصل تلك الحالة بجميعها ويكون عليها المستقلة مجموعا لا واحدا واحدا منها ليس بشيء او لو فرض اجتماع

قوله فالابصار مثلاً الخ أي العلم المحصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري واللازم كون الآلات بحسب أدبيته مدركة أو
لا بدني بحضوري من المحصور عند المدرك في الابصار ليس المحصور إلا عند الآلات مع أن الإدراك ليس إلا من شأن الجوهر المحرر
كما سيأتي والآلات فيه وفيه لم لا يجوز أن يكون المدرك عند الابصار حاضر عند النفس أيضاً لكن بوسطة الآلات يستغنى عن ذلك كما هو صوابه
يعيون على رؤية في معاً فلا يتخلو أنا أو يحصل تلك الحالة للشفت المتوسط بينهما وبين المرئي بالجميع أو بكل واحد وحده
على الأول يلزم أن يتلطف تلك الحالة دفعة إذا فرض غايب عن تلك العيون لبطان علية وهو المجموع بما هو كذا فليزعم
بطلان رؤية سائر العيون دفعة وبما صرح لبطلان في الثاني لا يكون علية مستقلة بجميع العيون بل واحد منها قائم
قوله أي العلم المحصل عند الابصار قال في الحاشية فائدة هذا التفسير أن الابصار ليس بعلم لأنه صفة للقوة الباصرة
وهي ليست بعالمية كما قال المحشي ففسر الابصار بالعلم المحصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير أن الابصار
سبب للعلم المحصل به فاطلق اسم سبب أي سبب القرينة على هذا الجواز كذا في المحشي بقوله فائدة هذا التفسير
قوله واللازم أن هذا المذهب صاحب الشارح إلى أن الابصار إنما يحصل باضائة شريفة من الباصرة ولا يمكن أن يحصل
عند النفس فكأنما حضورياً وهو عليه بوجه الأول أن المحصور الذي يوجب الانكشاف إنما هو محصور المعلوم عند العالم
وحضوره ليس إلا عند الحاسة وهي ليست بعالمية فالحضور عنه لا يكون كافياً للانكشاف فلا يكون العلم المحصل بالابصار
حضورياً كيف لو كان كذلك لم كون الآلات بحسب أدبيته عالمة مع أن الإدراك ليس إلا من شأن الجوهر المحرر وعند جميع حكماء
في مقوله وإلى هذا أشار الشارح في الحاشية بقوله لا يخفى أن حضور المدرك في بعض المحققين من هذا الشكل بعينه
لازم على القول بكون الابصار علماً حصولياً لأن الابصار لما كان يحصل صورة البصر في القوة الباصرة وهي ليست
بمدركة اتفاقاً فقد حصل الصورة في غير المدرك فلا يخفى هذا الحصول للانكشاف بل يلزم أن يكون الآلات بحسب أدبيته عالمة
وإن نفس لأن العالم باقاً به العلم والعلم إنما قام بما حاسته فما هو جاك فهو جاباً وهذا الكلام مع كونه في غاية التحقيق لا يتخلو
عن مناقشة كما لا يخفى على المتأمل وإجابته المحشي بأن البصر حاضر عند النفس لكن بوسطة الآلات أو حواس هذا القدر
يكفي للانكشاف الحضوري لا حاجة في العلم الحضوري إلى حضور المعلوم عند ذات العالم وهذا ليس بشيء إذ البصر ليس حاضر
عند المدرك قطعاً أو المدرك ليس إلا النفس المتألياً بالبصر ليس حاضر عند العالم إنما حضور البصر عند الآلة وهي ليست مدركة
اتفاقاً فكيف يمكن هذا الحضور للانكشاف لأنه حضور عند غير المدرك الثاني ما قال بعض المحققين قدس سره أن وجود البصر في الخارج
غير كاف في الابصار والالكان مدركاً قبل المقابلة فلا بد من أمر زائد هو العلم وهذا الزائد إنما حصل شيء أو ضافة إلى البصر
وعلى كل تقدير فالمدرك ليس علماً كما هو شأن الحضوري وانت تعلم ما فيه أما ولا فلان الحكماء اكلمم اتفقوا على أن
للابصار شرطاً يتوقف الابصار به ومنها يجب مجامعها مقابلة المرئي للارئي أو كونه في حكم المقابل كما في رؤية الإنسان
وجهه في المرأة ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المنع من نفوذ الإشعاع وقد صرح

ولعل هذا القدر من المحصور كفى للاكتشاف فالغنى الحق لا يفتقر في هذا المقام الى في مقام الاستدلال على
 تخصيص المورد بالعلم المتجدد قوله ينبغي ان الخ اى ينبغي ان يكون كاسبا وكتبا وديريا ونظريا ولا وبالذات
 صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين سليمة وباجملة الابصار بدون المقابلة مستغنى
 عند الجميع ليس بذهب صاحب الاشراق ان وجود البصر في الخارج مطلقا كان في الابصار بل بغيره بل وجود البصر
 في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كانت في الاكتشاف كما هو موضح في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور
 ليس بشا الاكتشاف لا داخلية حتى لا يكون البصر نفسه علما كما هو شأن المحصورى فالإيراد عليه بأنه لو كفى وجود البصر
 في الخارج للاكتشاف لزعم كونه مذكورا قبل المقابلة مبنى على عدم الرجوع الى كلامه المأثريا فلاننا نقول ان وجود البصر
 في الخارج غير كافي في الابصار بل البصر امر زائد لكن نقول هذا الامر الزائد بهى الاضافة الاشراقية الى البصر لا يترتب
 منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم يلزم ان لا يكون البصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما
 حضوريا وهذا لازم من ثلث ان العلم والمعلوم في المحصورى متحدان بالذات وبالا اعتبار فاذا عدم العلم
 يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه اقول هذا الايراد عجيب جدا اذا لا شك في زوال العلم الابصارى
 بزوال البصر فاللزام من ثلث واجاب المورد ونفسه عن هذا الايراد بان صاحب الاشراق قائل بعالم المثال فلو دام المحصور
 حاضر محس يكون الادراك حسبا وده انما جى فاذا عدم في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير تطابق في لذة
 وانتقاش فيه فلا يتغير علم البصريات بتفاد المحصور الخارجى لوجودها في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان
 البصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال كى العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه
 قوله فلا يتغير علم البصريات آه مع ان صاحب الاشراق لا يقول بكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا
 مطابعا لما يقول ان الصور المرئية في المراتب الموجودة في عالم المثال العلم المتعلق بها ابصاريا ذلك لانه ذهب في باب
 اصل الروية الى ان المرئي بعينه هو الشخص الخارجى وفي روية الشئ بالآلة الى ان المرئي هو الصور المثالية الموجودة في
 عالم المثال كما صح بصدرشيرازى في حاشى حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عند ليست ابصارية
 او المرئية في المراتب العلم المتعلق ابصاريا بتخليته تخيل بالصور المرئية في المراتب ابصاريا واما كون العلم المتعلق بالاشياء
 الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس طبق لتصريحه بل مخالفة لتخصيصه فاعلم ان لا يحتج
 قوله ولعل هذا القدر لم قد عرفت ان هذا القدر من المحصور كفى للاكتشاف المحصورى ان قومه صاحب الاشراق كفاية له
 قوله اى معنى آه دفع لما شى ان يوجهم ويقال قول الشايع ينبغي ان يكون له دخل له لا يدل على تخصيص قسم المحصور
 الحادث اذ حاصله لا يزيد على ان المنطق لا يحث الا عن المعرفت الحجة من حيث ايضا لما الى مجبول تصورى او
 تصديقى فالناسب لغرضه ان يكون القسم في فواتح كتب المنطق لا يدخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

ليست محسوسة في آثارها إلى الاحتياج إلى المنطق فافهم قوله ما هو العلم المحسوس لأن البداية في النظرية
من شأنه الحصول على الحادث ولن يكون غير أذن من المعلوم مستحق التقابل بالمعنى لمصطلح المتعارف بين البداية والنظرية
واعتقار التضايف الإيجاب والسلب.

وختصاص بها وهذا الاستلزام أن يكون المقسم هو الحصول على الحادث بل يجوز أن يكون المقسم مطلق الحصول الذي
هو موضوع المعاملة والأحكام الثابتة للأفراد ثابتة لطلق الشيء فالانقسام إلى البداية والنظرية والمدخل في
الكتاب والاختصاص بها كما أنه ثابت للحصول على الحادث ثابت لمطلق الحصول أي مطلق الحصول أي مطلق
في الاكتسابات اختصاص بها فلا حاجة إلى تخصيص المقسم بالحصول على الحادث وجه الدفع أن المراد بمدخل المقسم في
الاكتسابات اختصاصه بها أن يكون كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا أولا وبالذات مظهران للكاتب والمكتسب
والبديهي والنظري أولا وبالذات ليس العلم الحصول على الحادث وإنما مطلق الحصول فافهم قوله ما هو العلم المحسوس
بديها ونظريا في ضمن الحصول على الحادث فالانقسام إلى البديهي والنظري والاختصاص بها للحصول على الحادث
بالذات لمطلق الحصول بالعرض بمعنى أن بعض أفرادها تنصف بها ولذلك لا يصح تقسيمها إلى الأجزاء لتخصيص
بالحادث. والحاصل أنه ينبغي أن يكون المقسم دخل في الاكتسابات التصورية والتقصيرية وخصائصها حقيقة
وبالذات ولا يدخل فيها ولا اختصاص بها كالمالك للحصول على الحادث فالقسم للتصور والتقصير ليس العلم
الحصول على الحادث فإن قلت البداية والنظرية من أوصاف المعلوم عند الشايع كما صرح به في حواشي شرح التمهيد
فكيف يصح منه القول بأن العلم الذي هو مورد القسمته ينبغي أن يكون كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا قلت
والنظرية وإن كانت من أوصاف المعلوم عند لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده وإنما كما يتحقق فيصير القول
بكون العلم أيضا كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا وإن كان باعتبار المعلوم ثم إن اختصاصه بابتدائه بالاكتسابات
التقصيرية والتقصيرية ومدخلته فيها بمعنى أن يكون كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا أولا وبالذات في غير المنع بل في
غير البطلان كما عرفت اختصاصه بها ومدخلته فيها بمعنى مدخلته بعض أفرادها فيها وأخصاصه بها لم تكن غير مطلوبة كمالا
قوله ليست محسوسة وجه الاستحسان أن المنطقي إنما يبحث عن المعروف والحجة من حيث أيضا لما إلى مجهول تصوري
أو تصديقي فغرضه لا يتعلق بالعلم الذي يكون كاسبا ومكتسبا وبديها ونظريا أولا وبالذات فالعلم الذي لا دخل
في الاكتسابات محزل عن غرضه غاية فلا يلحق أن يجعل مورد القسمته في آثار الاحتياج إلى المنطق فتدبر
قوله أذن من المعلوم أنه فيدفع لما قيل من مطلق المناقاة بين البداية والنظرية مسلم وما المناقاة باحد الوجه الآخر
التي حصرها التقابل فيها فيعزى علم وحاصل الدفع دعوى البداية في أن البداية والنظرية متقابلان متقابلان
اعتقلا كما لصدق معنى التقابل المصطلح على تقابلها وهو أنها لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة

اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعها عما من شيء كما نص عليه شراح حكمة العين حيث قال قد يكون احدا
 اى الايجاب السلبى ذبا فقط لاستحالة اجتماعها على اصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه
 المشابهة ضرورة ارتفاعها من العلم على تقدير كونها صفة للمعلوم فمن المعلوم على تقدير كونها صفة للعلم فتبين ان الارتفاع على التقيد
 وجوديتها وعدمها للعلمة على تقدير عديتها لحد ما منى البداهة وخرج ط الاول ان كان التوازي بين العلم على عمل الآخر
 قوله اما الاول فظاهر ذلك ان القضايا يكونان شيئين بحيث لا يمكن انتقال احدهما الا بالقياس الى الآخر والبداهة والنظرية
 قوله فلعدم جوازها لانه لا يمكن لموجود ما عنهما لكونهما فى قوة التقيضين عند وجود الموضوع +
 قوله حيث قاله اقول انت تعلم ان الحكم يكون احدا المتقابلين بالايجاب والسلب صادقا والآخر كاذبا بخصوص
 بالايجاب السلبى كالمكبى اى المتعبرين فى القضايا اذ الصادق والكذب ما يتصف بهما النسبة الحاكمة اما الايجاب
 والسلب المفردان فلا صدق فى شئ منهما ولا كذب قال الشيخ فى الشفا ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم
 الصدق فسيط كالفريسية والافريسية والافركب لقولنا زيد فمرس زيدا ليس بقرس فان اطلاق هذين المتعبرين على
 موضوع واحد محال وايقر قال فى الشفا من المتقابل الايجاب والسلب معنى الايجاب وجوداى معنى كان سركا
 باعتبار وجوده فى نفسه ووجوده لغيره ومعنى السلب وجوداى معنى كان سوا كان لا وجوده فى نفسه او لا وجوده
 لغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام ههنا فى الايجاب السلب اللذين هما من اقسام المتقابل وهو الايجاب السلب
 مطلقا سواء كان فى القضايا او فى المفردات فابر اقول شراح حكمة العين ههنا غير مناسب وكلامه ليس
 فى الايجاب السلب المكبى اذ الايجاب السلب البسيطان لا صدق فيهما ولا كذب فلان قلت اونسب الايجاب
 والسلب المفردان الى موضوع واحد يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا بالضرورة قلت عند استنباطها الى موضوع واحد
 يحصل قضيتان موجبتان احدهما محصلة والاخرى معدلة فنجاز ان يكونا باعده عدم الموضوع بخلاف الايجاب والسلب
 المكبى فان احدهما صادق والآخر كاذب لا كذبان معا فكان لان كى على قوله فلعدم جواز ارتفاعها عن شئ
 اذا ارتفاع الايجاب السلب مطلقا عن شئ اى موضوع موجود فضرورة ان المعدوم لا شئ لا محال بالبداهة والنظرية
 قوله والبداهة والنظرية انه لان المتقابلين بالايجاب والسلب يرتفعان عن موضوع موجود فلو كان
 المتقابل من البداهة والنظرية بالايجاب والسلب لزم ان يكون ارتفاعها عن شئ محال مع ان الاعيان
 الخارجية وكذا كنه الباري جل شانها لا يتصف بالبداهة ولابا النظرية واليقين على تقدير كونها صفتين للمعلوم لا يكون
 العلم متصفا بها وعلى تقدير كونها صفتين للعلم لا يكون المعلوم متصفا بها فعلم ان المتقابل من البداهة والنظرية
 ليس بالايجاب السلب فمن جاز ان يكون المتقابل منها تقابل الايجاب السلب فقد اتى بالادبابة
 قوله فتبين ان القضايا هذا اصطلاح الفلاسفة الاولى فان بعضهم يطلقونها على المتقابلين لا يكون احدهما سلبا والآخر

ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي المحضوري والقديم لا تصور ذلك لان المرتب على النظر الذي هو مجموع الاتقاليين المتبجحين لا يكون الا الحصولي الحادث كما تشبه الضرورة فالتصا فها بالبداهة ايضا متصور لا تسلم ان متفاد الا لازم تفاد الملزوم وتيج عليه ان شرطية التوار من الجانبيين ومن جانب على المحل خصوصه ثم واما المطلق اى على شخصه ونوعه وجنسه قريبا كان وبعيدا لم ومتصوره هنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلقا علم جسا للخصيص والقديم وعدليهما ولا يرب في اتصافه النظرية والقول بعرضية لا تخلو عن مقابلة المنع بالمنع

ولا يتوقف متصل كل منهما على صاحبه بالاصطلاح قاطيعا سفل استعمال الضد في غير متعلق في الفلسفة كما صرح الشيخ في قاطيعها سفل قوله فالتصا فها بالبداهة الخ يعنى ان المحضوري القديم اذا لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة ضرورة ان اتصافا بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اعلى تقدير كونها ضدين فلان الاتصاف باحد الضدين مشروطا بتصاف بالاضد الاخر اعلى تقدير كونها عدما وملكة فلان المتصف بالبعد يجب صلوه للاتصاف بالملكة واذا لم يصلح للاتصاف بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم ايضوا بالجملة تصافا بالبداهة مستلزم لاتصافا بالنظرية واذا نفى الاخر نفى الملامم قوله وتيج عليه كين تقريره الا لا يرد من جبين الاول باقره المحشى الثاني ان ما يجب في تقابل بالعدم الملكة صلح مضوم لعدم للاتصاف بالملكة اعم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه او بنوعه وجنسه قريبا كان او بعيدا واذا كان فاكسبية وان لم يتصف بها المحضوري الحصولي القديم خصوصه لكن جنسه وهو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا من الصلوح كاف لاتصافها بها واجاب عن هذا التقرير بعض المحققين مطابقا لما قال اصدريه في محشى شرح حكمة الاشراف بان صلوح جنس الموضوع او بنوعه طلقا لا يكفي في تقابل بالعدم والملكة كيف لو كان كافيا لصلح تصاف بالحج بالسكون لا راوى نظر الى صلوح جنسه وهو يحسم بحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح لعدم للاتصاف بالوجود سواء كان هذا الصلوح لشخصه بالذات او بنوعه بالذات لا بالعرض لتحقيق النوع فيه او بجنسه بالذات له بالعرض لتحقيق الجنس فيه وثبت من المحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصها بالذات لا بنوعها وجنسها كك لان التوقف على النظر من اعراض الية لم الحصولي الحادث انما يتصف مطلقا الحصولي او مطلقا العلم بالتوقف على لاجل اتصاف العلم الحصولي بالحادث وهذا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشى ايضوا واما الجواب الذي اشار اليه المحشى بقوله والقول بعرضية آه واصله منع كون مطلق العلم جسا للمحضوري والقديم لاحتمال كونه عرضا عاما فلو جيب بعن التقرير الذي قرره المحشى فيرد عليه ورودا ظاهرا ما اوردوه بقوله لا يستلزمون مقت بله المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلة المنع وابداء الاحتمال بل لا بد من اقامته الاستدلال على كونه عرضا عاما ولو اجيب بعن التقرير الذي قرره فانه لا يستلزمون جموعة الا ان يصح ان الكلام ينه على مسلماتهم وهم لا يستلزمون كون العلم عرضا عاما بل يصحون بكونه جسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عدمية نظرية ايضا محتمل بنا على ان يفسر بعدم إمكان حصوله بدون النظر وعديله بعديله وفيه قائل فانه
مرجع من التعليل قوله يطلق على مغنيين اى فى شائع الاستعمال الا انه يطلق على تقاض النفس وناثرها بالصورة

قوله على ان عدمية نظرية آه آيدو آخر اوردوه المحشى من عند نفسه حاصله انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم
والملكة ويكون البداية ملكة ونظرية عدل بنا على ان يفسر البداية بمكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم
امكان حصوله بدون وجع يجوز اتصاف العلم القديم والحضوري بالبداية او اللازم من ليس الاصل وجع النظرية
للاتصاف بالبداية لا عكسه حتى لا يمكن ان يكونا متصفين بالبداية وفيه وبين ظاهر اذ بذلتهم كونه خلاف
هو المشهور فيما بينهم لوجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون
اثباتا للضرورة لما تقرر ان نفى النفي يرجع الى الالابات ولعل المحشى الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم هنا كلام من
وجه منها ان لم اورد بمكان توارد الضدين وتعاقبا على موضوع واحد الذي هو شرط اتصاف وان لا ياتي كل
من الضدين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك فذلك متحقق على
تقدير اتصاف العلم بالحضوري والقديم بالبداية اذ البداية لا تاتي من ان يتعقب النظرية اياها فاعلم على موضوعها
وان كان الموضوع بخصوص فانه اياها عن ذلك واجاب عنه بعض المحققين بقوله بان القدم والحدوث من لوازم
الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقدم فهو متحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقدم في اياها
بهية عن عروضها اياه ومن شرط اتصاف صحة معاينة الآخر على موضوع احدها بالنظر الى الموضوع بما هو موضوع
ولعل التحقيق قيل ان معنى تعاقبها على موضوع بعينه بالنظر الى طباعها مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع
ان لا يوجب انتفاء شئ منها بالنظر الى طبيعته بطلان الموضوع حتى يمكن ان ينتقل من كل منها الى الآخر
ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضى الواسطة في العلم وحدوث الموصوف بها وطبيعة البداية تقتضى انتفاء
تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف لا بواحد منهما ويتقضى بانتفاء النظر
الى طباعها فليس بينهما تقابل اتصاف وحاصل هذا الكلام ان الوجود والناس للعلم وكذا للمعلوم ان كان مكتسبا
من النظر فلا يمكن تحققه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه
فلا يمكن توارد البداية والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما
تقابل اتصافا وهما سواء كانت البداية والنظرية مختصتين بالعلم الحاصل في الحوادث ثم قابل ليس بينهما الاتقابل لعدم
والملكة فبطل ما يشعر بالاستدلال من صحة احتمال كونها متضادين منها ان الدليل على تقدير تمامها انما يدل
على ان البداية والنظرية من خواص العلم الحاصل في الحوادث ان العلم القديم والحضوري لا يتصفان بالبداية والنظرية واما
دلالة على ان متعاقب التصور والتصديق هو العلم الحاصل في الحوادث فكذلك ثابت بآراء الدليل ما يهبط نظر الشارح وحاشي

كما هو من سبب بقول ان العلم متعلق بالافعال قوله قال العلامة انهم مبنى الخلاف اتفاهم على ان ما هو علم حقيقة هو مورد تقسيم
ثم اخلافهم في تعيين مصداق فقال الجمهور الى المعنى الاول بان بعض الافاضل عنه الى الثاني

ومنها ان الشرح سبب على ان البدئية والمنظورية من صفات العلوم وانما لا يتخلفان بانقلاب الاشياء
والاوقات ومن النظري ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبدئية ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل المتضاد او تقابل العدم والمملكة اذ من شرط المتضاد إمكان تواردها من الضدين
على موضوع الآخر ومن شرط التقابل بالعدم والمملكة معلوم محل العدمي للاتصاف بالوجودي ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يتوقف نحو من انما يحصله على النظر هو ما يتوقف نحو من انما يحصله عليه فتوارد البداهة والمنظورية
على موضوع واحد والاتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اساسا كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الاسباب والسلب المتضايك لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والمملكة والمتضاد ايضا على هذا المذهب من غير مجوز
على هذا التقدير تصان العلم المخصوص بالقديم بالبداهة والمنظورية اذ على هذا التقدير يكون معنى تصان العلم بالبداهة والمنظورية
ان يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظر او لا يتوقف حصوله المطلق عليه لا خلاف في انه كما يمكن اتصاف العلم بمقتضى
الحادث بجاهذا المعنى فكيف يمكن اتصاف العلم القديم والمخصوص بهذا المعنى ايضا كذا افاد الاستاذ العلامة
قوله كما هو من سبب من يقول آه اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة واثارها بمنزلة الافعال
لكنه ليس بشئ اذ مقولة الافعال عبارة عن القاشرة التجردية اى قبول الاشياء بالسير والسير اذ قال الشيخ الاول في
تعبير مقولة الافعال ان يقال مقولة ان بفضل ليكون دل على التجرد وتلك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ
في طبقات الشفا وتفاضل الصورة في النفس ثارها بالسير من الباب ولعل نشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول
والثابرين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التدرج كذا قال الاستاذ العلامة في بعض آياته
قوله مبنى الخلاف آه اعلم انهم بعد اتفاهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقسام الى المقصور والمقتدي والمطابقة مع المعلوم والامطابقة معه فخلعوا في ان ما يذاشانه اى شئ هو
قد سبب الجمهور الى ان ما يذاشانه هي الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم خلعوا فيها بينهم فذهب الاكثرون الى
ان الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل متحد مع ذى الصورة بحسب الماهية متغايرة لها بحسب الشخص فالرابط
في الذهن والموجود في الخارج متحدان بالذات الماهية متغايران بالشخص فبسبب بعضهم الى ان الرابط في الذهن
شئ وشئ متغاير بالماهية والشخص متحد في الذهن على ما ذهبوا اليه بوجهين الاول ان الشئ يكون مباحثا
لذى الشئ والمباين لا يكون كاشفا للمباين الآخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل لقائل ان يقول الشئ مع كونه
مباحثا لذى الشئ علاقته معه هي المماثلة وهذه العلاقة كافية لاكتشاف ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشئ

والعلامة جمع بينها كما جمع العلامة القوشجي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها يمكن العلم عند
 مشترك لفظي بينهما وفيه قول في الحاجة الى الاول علم ان الماد بالاول لا الاول متحققا وترتبة بالثاني خلافاً والحال ان
 ظن قوم ان بابه الانكشاف فيما عدا المحصورى هو الحصول +

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تحصى وقبح لا تكاد تستقصى سيجي ذكر نكدها ان شاء الله تعالى
 ان لائل الوجود الذي على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل في الذهن نفس الشيء اذ الحكم من الشئ لا يتعدى الى
 ذي الشئ المتغايرة بالمهاية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذهن باعتبار فهمه بطريق في علم الشيء بالوجه فلما تعدى
 الحكم من الوجه الى ذي الوجه المتغايرة بالمهاية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشئ الى ذي الشئ لغيره بالمهاية
 وسيجي الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله وفيه بعض الافاضل كالكاظمي وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة
 في العقل من هذا المرام بطلانها بالوجه التي ستاتي ان شاء الله ويرى عليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة
 وحصول معنى انزاعى لا يصلح ان يكون منشأ الانكشاف حقيقة اولاً وجوده الا بالمشأ فالعلم حقيقة هو ذلك المنشأ
 قوله والعلامة جمع بينها الخ اقول هذا الجمع عجيب جداً اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور بصورة
 من شيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات حقائق متخالفة متباينة كما تقرر في مقرة فكيف يصح
 ان يقال بان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل ان مشترك بين الحقائق
 المندرجة تحت المقولات المتباينة واليقر لا معنى لكون حصول الصورة علماً بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت
 قوله كما جمع العلامة القوشجي آه هذا التفسير ليس محله اذ العلامة القوشجي لم يجمع بين حصول الاشياء بانفسها
 وحصول الاشياء باشباحها اصلاً بل قال ان الموجود في الذهن امر ان حده حاصل فيه وليس بقائم به هو المعلوم
 والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذهن اي المعلوم وهو العلم من مقولة الكيف وهذا ليس جمعاً بين المذمومين
 اذ مراده بالقائم الكيفية الادراكية القائمة بالذهن المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن شئ اذ ان شئ
 عبارة عن الشيء المأخوذ من هي الصورة المتغايرة بالمهاية والكيفية الادراكية غير مأخوذة من هي الصورة بل
 هي امر آخر واذ ذلك الشئ المأخوذ من القول بالكيفية الادراكية ليس قولاً بالشئ والمثال حتى يكون
 مذهب العلامة القوشجي جمعاً بين المذمومين وسيجي ان شاء الله ما يبطل به هذا التوهم بالتفصيل +
 قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان من جهة وجهاً تحت
 مقولتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة
 والالم يكن المقولات اجناساً عالية وانت تعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم
 بمعنى منشأ الانكشاف ومصادق العاليتين عند العلامة اشير الى كما يظهر من كلامه في درة البستاج

فهو العلم حقيقة وعليه نؤكد ان العلم من مقولة الاضافة كما ظن آخرون بل انه الانتقاش من مقولة الانفعال والضرورية
تشهد بان ما ذكرناه انه هو الصورة الحاصلة من مقولة الكيف بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال لاضافة والانفعال
لا توصف بالمطابقة والاشي مما لا يوصف بالمطابقة بعلم فلا شئ من الاضافة والانفعال بعلم وينكس بالعلم المستوي
الى قولنا لاشي من العلم باضافة وانفعال فنبغي ان لا يطلق عليه الحصول الا بمعنى المصدرى صطلا واحد وان لا يكتفى
وهذا كما ان العلم انما يطلق على الحصول بمعنى المصدرى على اخصه اصل بمعنى بابه الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركاً لفظياً لم يصح منه القول بكون كل منهما مورد لثبته وكون كل منهما منشأ الانكشاف غاية الا
انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركاً معنواً بين المؤمنين لعل هذا ما اشار اليه المحشي بقوله وفيه
قوله فهو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علماً حقيقة ويستعرف جواباً آخر لا بطلان
قوله وعليه نؤكد ان العلم ان حصول الصورة ليس الا الوجود الانطباعي للصورة كما سيصح بشرح والوجود غير ان
العامة ليست تحت مقولة من المقولات لانها باسقاط عقلية فلا جنس لها ولا هي جناس لشيء فلا فرق لها سوى
وهي تقاسم الى حصصاً نوع حقيقي كما صرح به فعلي تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم دخلاً
تحت مقولة من المقولات ههنا وبهذا يظهر وجه آخر لا بطلان كون العلم عبارة عن حصول صورة لشيء في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه قد ذكر قوله والضرورية تشهد بان الضرورية تشهد بان العلم بمعنى منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصلة والصورة الحاصلة من الشيء سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب المناسبة
او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتنتج الحقائق وان كان غير الكون كونه حقيقة واحدة
لعله من الخطأ يات مع ان الفلاسفة ايضاً صرحوا بان العلم جنس تحت نوعان ومن ههنا ظهر ان العلم
بمعنى الصورة الحاصلة لا يصح ان يكون من مقولة الكيف مطلقاً ولما لم يتفصيل وتحيق يستطلع عليه ان
قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال ما نؤخذ من كلام المحقق الطوسي ولا يخفى سخافته لانه ان اريد
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة معه اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شأن العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مبررة وان ايد بها الانكشاف الواقع للمعلوم
وعدمه نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق واللامطابق
هي الصورة الحاصلة بل يجوز ان يكون حالة ادراكية كما سيفتح الشرح فان قلت لا بل الوجود الذي
لومت له على ان الحاصل في الذهن هو العلم قلت ولا بل الوجود الذي على تقدير تهماهما
لا يدل الا على حصول المعلوم في الذهن حين تعلق العلم به ولما دلالتها على ان الحاصل في الذهن هو العلم فكلا
قوله الا بمعنى المصدرى وذلك لان المعنى المصدرى لشيء هو ما يعبر به بالغايرته بغيره وهو غير حصول الصورة

فلا يتوهم ما يتوهم فافهم

قوله فلا يتوهم ما يتوهم آه قال في الحاشية دفع لما توهم المحشي محمد عظيم حيث قال هذه العبارة سهو
 قلم المسامحة انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر واما ما قال المحشي في التوجيه فيظهر حسن اقبحه باعترا
 قوله فافهم قال في الحاشية فيه إشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدرى مقداً لتحقيقه وتبته لان المعاني
 المصدرية انتراجية والانتراحيات لا تحقق الا بتحقق مناشي الانتراع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتراحيية لها
 سخوان من التحقق والوجود الاول تحققها بتحقق منشأ انتراعها والثاني تحققها في الذهن بعد الانتراع فالحال
 من تحققها وجودها عين تحقق المنشأ وجوده فلا يقل كونها بهذا النحو من التحقق الوجود مقداً على المنشأ وهذا النحو
 من تحققها موجودها ليس مغايراً لتحقيق المنشأ وجوده والتقدم والتأخر انما يتصور بين من يتغير في الواقع
 واما النحو الثاني من وجودها فهو متأخر عن المنشأ لانه تابع لانتراع المتشرع فلا معنى لكونه مقداً على المنشأ
 قال المشرح اقول يلزم على هذا التقدير آه حاصله انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة
 في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انها نوعان مختلفان وجه اللزوم ان الحصول
 عبارة عن الوجود الذاتي والوجود معنى مصدرى انتراعى والمعاني الانتراحيية لافرادها سوى محض وهي
 تكون متفقة بالتحقيق لا حقيقة لها سوى المعنى المصدرى الذي هي محض لافرادها كان العلم عبارة عن الحصول
 يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفقين نوعاً وهو باطل فمعرض عليه بان هذا التخصيص ليس
 في موضعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او بصورة الحاصلية يلزم على التقديرين ان يكون
 بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فلذلك ليل المذكور هنا واما على الثاني فلان العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة متحد مع المعلوم بالذات فاذا تعلق التصور بكنة التصديق يلزم اتحادها بالذات
 اقول لا يخفى على من اراد في مسائل اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة او لو فسر العلم
 بالصورة الحاصلة ويرتكب التغاير بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق حصلوا
 اتحادها على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ولا مدخل فيه لكون العلم والمعلوم متحدين حصلوا حاصل ان يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادها
 نوعاً الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصيص الذي ذكره الشارح نعم يدعي على الشارح
 ان هذا الايراد بعيد وادعى على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية منتزعة عن الصورة موجودة بوجودها

اقول ان المقصود منه ابطال راسي بعض الافاضل بالحكمة وكلية راسي العلامة

كما منطقت بكلامه فيما بعد لان الامر الاثر اعني الاحقيقة له عنده الاما حصل في العقل ولا فرد له عنده سوى الحقيقة
فيكون احب اليه الادراكية ايضا لكونها انتراعية تمام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى الحقيقة النوع فيلزم ان
قوله المتصور ان قيل التحقيق عندهم ان التصور والتصديق بمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
بالمعنى الثاني ايضا نوعان متباينان فليس لاشرفي كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
الاتحاد والنوع بين التصور والتصديق بالمعنى الاول فالملازمة ممنوعة ولا يثبت بالدليل الذي ذكره اشارة
وان كان المراد لزوم بينهما بالمعنى الثاني فالملازمة مسلمة لكن بطلان اللازم بكونه خلاف التحقيق ثم وج
يجوز ان يكون كلا التقسيمين صحيحا الا انه يكون تقسيم لصورة اليها بالمعنى الاول المشهور من قبيل تقسيم الجنس
الى النوعين وتقسيم حصول الصورة اليها بالمعنى الثاني من قبيل تقسيم النوع الى صنفين وهذا التوجيه يندفع الال
عن العلامة اذا المتباينان بالنوع والتصديق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة وتوحدان بالنوع
اللذان هما قسمان بحصول الصورة فيصح كل واحد من قولي التباين النوعي بين التصور والتصديق اتحادا
احصائية مطلقا بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا يميل الى تصحيح القول الاول على مذاهبه انتهى ونحن
نقول ناصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القدر والتاخرين في ان التصور والتصديق
نوعان متباينان وتوحدان ذاتا ومختلفان متعلقا فقط بمنبئيا على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
التصور والتصديق مختلفين حقيقة على راسي من فسر العلم بالصورة الحاصلة وتوحدان ذاتا ومختلفين متعلقا فقط
راسي من فسر حصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك او كثير من المتأخرين القائلين بكون التصور والتصديق متوحدان
نوعا فسر العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما لا يخفى على المتتبع لكلامهم وبعضهم مع القول قبلين ان التصور
والتصديق بحسب الحقيقة فسر العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب اللفظ السمين من تبعه وباجمالة الاختلاف
الواقع في ان التصور والتصديق بل هما نوعان متباينان متوحدان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب المتعلق فقط
لا تتعلق به الاختلاف الواقع في تفسير العلم ههنا بل به الاختلاف بين القدر والتاخرين براسه فالقولان ان
عندهم ان التصور والتصديق بمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني ايضا كذلك فليس لاشرفي كتبهم
ليس بشيء اذ لم يذكره هذا القائل اشرفي كتبهم انما المذكور في كتبهم ان التصور والتصديق نوعان متباينان عند القدر
ومتوحدان ذاتا ومختلفان متعلقا عند المتأخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامر ان الاصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اذا عرفت هذا فانه لم نأكل ان التحفيت ان التصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القدر ففسر العلم

بحصول الصورة باطل قطعاً لانه مستلزم للاتحاد النوعي بين التصور والتصديق وبهذه سبل كلمة راسي العلامة كما لا يخفى
قال الشارح وهو خلاف التحقيق اعلم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنوع ولعل هذا ظاهر
غني عن بؤنة البيان فضلاً عن مؤنة البرهان فيستدل عليه بانه لو ازم التصور والتصديق مختلف
و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم لو ازم الصفة او الوجود لا
عن التحكم او لزوم عموم الماهية التصور خصوص التعلق لماهية التصديق لعله غني عن تحشم الابانة وقيل
ان اللوازم معلولة للملزومات اختلاف العلول يستلزم اختلاف العللة لامتناع صدور الكثير عن الواحد فخصه
وبه ظاهر اذ يكفي لصدور الكثير عن الواحد كثرة الجهات المحتمليات كما تقرر في مقرة فغاية ما يلزم من كون اللوازم
مختلفة اختلاف الملزومات لا اعتبار بهذا غير محذور اذا الغرض اثبات التغير النوعي بينهما ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وتارة بان التصديق ينقسم الى الشديد والضعيف كما صرح به الشيخ في بيان الشارح
ومن المقرر في مدارك المشائية ان الشديد والضعيف مختلفان نوعاً واذ كان اقسام التصديق مختلفة بالنوع
فالتصور والتصديق مختلفان بالنوع بالطريق الاول فهنا اشكال من جديد الاول ما قال الفاضل اخواننا
في حواشي الحاشية القديمة ان كون التصديق نوعاً والتصديق نوعاً غير مقبول الى التصور عبارة عن المعلوم ما غواض
تشخص خاص المعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفاً بالماهية لتصور آخر فلم يكن التصور مطلقاً نوعاً
واحداً واليضا تشخص ليس له ماهية كلية فكيف يكون المعلوم مع تشخص نوعاً ولوقيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم
مع تشخص بل مع عوارض اخرى فخصه ايضاً ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعاً واحداً
الا ان يقال عوارض نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور متعلق بجهة نوع التصديق
المتعلق بها نوع آخر ويرد على الجميع ان الظاهر ان اشكال الوهم والتفصيل ايضاً انواع متخالفة باي معنى اخذت
ملك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعاً واحداً والتصديق نوعاً آخر الا ان يجمع بينهما ويقال انها صفات لا يعلم
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فنجعل نوعاً واحداً لا شتر كما في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعاً آخر لعدم شترهما قول لا يخفى ما في هذا الكلام من الخط ومنشأ هذا الخطب منه كون التصور
نوعاً حقيقياً مع ان التصور نوع اضافي تحت انواع سبعة والثاني انه يلزم اتحاد التصور والتصديق في تعلق
التصور بالقيضية او بكنة التصديق لاتحاد العلم والمعلوم ذاتاً فكيف يصح القول بكونها نوعين متباينين
وام القول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم القصورى وبان الاتحاد وبين التصور انما هو في التصديق
لا ينافي التباين النوعي بين مطلقهما ليس بشئ الا الاول فلان تصديقا تهتم تقتضي ان يكون العلم مطلقاً
متحد مع المعلوم واليضا لما جواز انكشاف المبين بالمباين في نحو من يصح منه تميزه في النحو

قوله ليس الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كالوجود الخارجي وافراده النوع
الحقيقي سواء كانت اولية وثانوية حصصية او غير حصصية لادان تكون متحدة الحقيقة واللامتقن نوعا حقيقيا
وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والافراد حصصية لانكون مختلفة المحتاق في الامثلة المحتاق مضمينها
الكليته بل بالاعتبار قال الاستاذ قد تطلعت قد ضطربت لاقوال في شأنها فبعضها يدل على التغاير
الا اعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

نحكم محض واما الثاني فلانه يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص بل هذا
الا كما يقال النفس المطلق ذاتي لزيادته لا يرب في اشترك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون
التصور نوعا مبانيا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون
مبانيا له اذ على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مبانيا لما هو فرد له واما التصور
بما لا انفصل الماهية الكلية للتصديق الابداءية العرفية والتصدقيات المعينة فكلها خصوصي بجملة التعلق
بكنه التصديق فلا ينبغي ان يصحى اليه لان التصديق بامية مكانية لا مضائية في تعلق التصور بذاتها والتمنع مكابرة
وهذا التقدير كفي في لزوم الاشكال ما قبل حاصل الاشكال لزوم صدق شرطيتين متنافيتين فبيد ان المتنافاة
بينهما تم اذ تقيض الاتصال فلهذا لا وجود اتصال اخر فتمت في تاليها سلم كنه لا يستلزم تان في الشرطيتين الاتري انهم
استلزم المقدم المحال للنقيضين فجوز ان يكون تعلق التصور بكنه التصديق محالا والمحال جاز ان يستلزم محالا اخر فافهم
قوله فيكون فردا في الاشكال قد صرح المحقق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بالتشكيك على افرادها
للماهيات فانه يقال على وجوده على وجود معلوما بالتقدم والتاخر وعلى وجودها بوجوبها ووجود الاعراض لا وجود
وعدها وعلى وجود القار وغير القار بالشدة والضعف وايضا فانه في وجود الواجب قدم واولى اشد واقوى
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراده فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود
على الوجودات ليس بمختلف بان يكون وجود الواجب في كونه وجودا متدرا واولى من وجود الممكن بل
صدق الوجود على الموجودات مختلف قريبا قالوا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول
فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الاكون الوجود مشككا بالنسبة
الى المحتاق لاكون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواضع
قوله وافراده النوع آه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افراده قوله وايضا من الوجودات
قال في الحاشية هذا القول دال على ان قول المحقق وافراده افراد حصصية دليل ثمان لائتمه للدليل الاول
فظهر ان عبارة المحقق تستل على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة انما والثاني قوله وافراده افراد حصصية

كما يقولون كل مفهوم فانظر الى حصصه نوع حقيقى لما وهذا انما يستقيم على التغير للاعتبارى وتفسيره حصصه الطبيعية لما هو
مع قيد بان يكون القيد خارجا والتقييد داخل ايدل ولا اية ظاهرة على التغير الحقيقى

اقول انت تعلم انه لو قيل ان افراد الوجود لمصدرى تخصم في المحصل وان حقيقة ليس لا تحصل في الذهن حين الانزعاع وانه لا يصدق مواطاة الاعلى حصصه كما هو راي الشارح واذا فكلون الوجود نوعا حقيقيا لم اذبح لا يكون للوجود تحصل لا بنفس الاضافة والتمه صيغ لا قبلهما والاضافة محصلة للخصه ومقومة لنوعية الطبيعة ولوجود ان تكون له افراد غير محصاة ايضا فان كانت نوعية الوجود لمصدرى في غاية الاشكال فيخرج ان يكون مغنومة المحاصل في الذهن عرضيا لما يتكون تلك الافراد وكذا في انما في محولة كما في سائر الخاتمة المتصلة وباجلها لا يتم الدليل الذي اورده الشارح لا بطلان كون العلم عبارة عن حصول الصورة الا اذا لم يكن للوجود لمصدرى فرد غير خصه او نوعية بالنسبة الى المحصل ظاهرة وما لو كان له افراد غير محصاة ايضا فنوعية بالنسبة اليها في غير هذا فظهر ان جعل قوله لان حصول الصورة الخ مشتملا على دليلين لا يجاوز سيجاه قوله كما يقولون آه قال الصدر الشيرازي المعاصر لمحقق الدواني انهم لم يريدوا به ذاك الحكم اعلمى نوعه في نفس الامر اذ حصه ليست فيها فكيف تصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها بل ارادوا به عسى تقديره تحقق الخصه يكون لكل نوعا كما اذا قلت الانسان نوع الانسان لم ترد ان نوعه في نفس الامر بل تريد ان يتحقق ذلك المعبر كان الانسان نوعا له فان فردية الخصه لكل انما يكون على تقدير تحققها ولا شك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر وعرض عليه المحقق الدواني بان نفى وجود محصل في نفس الامر مكايرة صريحة فان محصل تكون موضوعات في القضايا الموجبة صادقة ويصدق القضية الموجبة الصادقة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب تنافي الامة وما ذكره من ان حكمهم يكون لكل نوعا حصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو يتحقق تلك الحصص تنهت بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم حكموا بانه نوع بنوع على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بامثل هذا في الكليات الفرضية تسمى ان هذا يدرش الامان عن احكامهم اني يجري هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكس والتناقض مع انهم اثبتوا المحصل للامور الاعتبارية المتزاوية كالاضافات غير با كما لم ينفصل من تصحيحهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينا وبين ذلك الامر المسمى بالوجود ثم كما تخفى ان الامكان اذا عرفت بانه حقيقة موجهة الى السبب كان رساله اذا عرفت بسبب الضرورة كان جدا لمع ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعب عليه معاصره بانه ان اراد بقوله محصل تصير موضوعات آه انها تصير موضوعات في الحقيقة الموجبة الائمة او الفرضية فتقول

لازم مصحح بجزئية التقيد

امكان التقيد من مستلزم لاحدها فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان ارادنا تصير موضوعات
 في القضية الموجبة الفعلية الصادقة فهو قول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق في
 هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصة ليست فيها آة ان الحصة اختراعية صرفة
 واعتبارية محضة وليست موجودة في نفس الامر اصلا لا بنفسها ولا منشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
 فلا يخفى انه بسفطة اذ حصة الوجود مثلا امر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
 واقعية الانتراعات عبارة عن واقعية مناشيها وتحققها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
 لانه لا وجود لهما مع قطع النظر عن وجودها الذهني المشرع في مرتبة الحكاية الا بمنشأها فلها وجود وتحقق في
 نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها تحقق فيه غاية الامر انه لا تحقق لهما بنفسها الا بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية
 وخصوص الجباظ الذهني فالقول بانه لا حظ لهما من الوجود في نفس الامر بسفطة ان اراد ان الحصة ليست
 بموجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها منشأ انتزاعها منع كونه خلافا لمضمون كلامه نفى
 الوجود بهذا المعنى لا يجدي فيما هو بصدده افصح يكون معنى قوله ممن فمضمون نوع بالنسبة الى حصصه انه نوع لها
 في نفس الامر اذا الوجود في نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او منشأ انتزاعه ومن هنا ظهر ان ما قال
 المحقق من كون المحصص موضوعات في القضايا الموجبة الصادقة ووجوب وجود الموضوع في القضية الموجبة
 الصادقة في غاية التحقيق وذلك لان المحصص امور انتزاعية والانتراعات لهما نخوان من التحقق والوجود
 الاول وجودها بوجود المنشأ والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجودها عن وجود منشأ
 فاذا انتزعا حصة مثلا عن منشأ فلا يلزمها توجد في خصوص الجباظ الذهني بوجودها عن وجود المنشأ فاذا
 محمولان قلنا وجود زيد ممكن مثلا فلا شك ان حصة الوجود بالمعنى المصدري صار موضوعا للقضية الفعلية الموجبة
 الصادقة والفرق بين قولنا اجتماع التقيد من مستلزم لاحدها وبين قولنا وجود زيد ممكن احلي من ان يخفى على اللب الصواب
 قوله لانه مصحح بجزئية التقيد لا يخفى انه اذا كان التقيد جزءا من حقيقة الحصة فلا معنى لكون الطبيعة نوعا بالنسبة
 اليها اذ النوع تام بابهية افراده والطبيعي جزئ حقيقة الحصة لدخول التقيد فيها لاتمام حقيقتها واحسنه
 يكون مغايرا للكل ولا يكون محمولا عليه صلا واما قيل انه على تقدير كون التقيد جزءا كانت الافراد كخصيصة
 مع تعابيرها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقيدات مخصوصة
 مأخوذة في ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقيدات لا يبقى في الكل الا الطبيعة
 الواحدة المتفقة هي فيها ولا نفي بالاشتراك والنوع لا يفرق بين من قبيل بذات المجانين

فقرع التغير الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه للسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الالهية
غير معتبرة لاقتناع الاتحاديين القبول المتباينين وانتفاء حمل التقييد على الطبيعة والخاصية تنافي محل الموضوعية والاثبات

اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متحدة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا للتغاير بالذات لا للاتحاد
النوعي الا للاتحاد بالذات وهذا غير خفي على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد سقاطه فغير
اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والفرس متحدة بالنوع اذ بعد سقاطه خصوصيات الماخوذة في ذاتها
انما حصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتفقة في هذا بل يلزم ان لا يبقى التخالف النوعي بين كل مندرج تحت
جنس عال كما لا يخفى ونعائما يقال على تقدير جزئية التقييد للخصتان الطبيعية قد توخذ بهمة بالقياس الى ان
تفكون مجموعها عليها وقد توخذ بشرط الاشياء فلا تشمل كما قالوا في الجنس ونوعيته الطبيعية انما هي حين اخذها لا بشرط
قوله فقرع التغير الاعتباري ان هذا الكلام من استاذ المحشى مناد على عدم رجوع الى شرح السلم لاستاذ
وذلك لانه قال استاذنا استاذ المحشى في شرحه للسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة
واذا لوحظت مضافة الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصته
فكانت حصته هي الطبيعة والفرق بخروج من الاعتبار انتهى وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصة في اللحاظ
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت فيها قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا
كانت الطبيعة حصة فالإضافة انما هي في اللحاظ وحصته هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
الحصة لكان ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والتقييد خارجا كما قال في تفسير الفرس
اذا اخذت مع قيد ما اه وانظر قال كانت حصته ولم يقل كان الماخوذ حصة كما قال في تفسير الفرس
كان الماخوذ فردا وانظر قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على التقييد الماخوذ في الحصة
ليس امر معتبر فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المعتبر في الحصة هو التقييد بما هو تقييد للابان
يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر معتبر مع الطبيعة للملا مرجع الى ان يصير هو قيد ما كما سيجي نقله
من المحشى بل كلام استاذنا استاذ المحشى ما خوذ من كلام صاحب الافق المبين فحل كلامه على خلاف هذه
وخلاف المتبادر من عبارة بعيد عن الفطرة فقد سبنا ان تقرير التغير الاعتباري في كلام شارح السلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشى تقريره عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح السلم
قوله على ان الجزئية الالهية انما حاصله انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة الحصة فلا يخلو اما ان يكون التقييد جزءا منها
لها اوجزا خارجا لا يسيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا منها فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا
لا بد من حمل الكل على الاخر اذ الاجزاء الالهية متحدة مع الكل في انفسها فمهما خرجا مع ان لا امر ليس لك

والأضاح على تقدير عدم الدخول لا يظهر بينهما وبين الشخص على راسي المتأخرين فرق اللهم إلا أن يتكلف غاية التكلف
ويقال إن الدخول في المضموم والعنوان دون المقصود والمعنون كما أن النسبة داخلية في مفهوم الحقيقة دون حقيقتها
وكما أن الشخص دخل في عنوان الشخص ون المعنون الفرق بينهما وبين الشخص أيضا باعتبار العنوان كما في موضوع
المهلة القدرانية وطبيعته فارتفع الاضطراب استقام التفرع هذا ما ظهر لي الآن لعل الله سبحانه بعد ذلك لا يقول
عبد العنان كلاما مستلزما من مقتضى توضيح وتنقيح ما لا بد أن أتى بهما فاستمع

أذا تقيد من مقولة الاضاح وطبيعة قد تكون من مقولة الجواهر وقد تكون من غيرهما والاتحاد بين المقولين المتباينين
محال عندهم واليقول لو كان التقيد خبرا نهيا يصير خبرا افضل مقولا للخصه مقولا للطبيعة فيكون الطبيعة جنسا لا
أذا التقيد ذات مختصة كونهما باختلفة باختلاف النسبين فتح يكون الطبيعة مع كل تقيد حصته فالطبيعة تكون
مشتركة بين تلك المحصنات المختصة بالماهيات ولا يسيل إلى الثاني الاقتران الذي لم يزل على هذا التقدير أن
لا تكون الطبيعة محمولة على حصته إذ لو كانت الطبيعة جزأ خارجيا يستلزم كون الجزء لا يفر خارجيا أولا احتمال لكون أحد
أجزاء خارجيا والآخرة نهيا كما سيجي تحقيقه وهذا في كون الطبيعة نوعا لأن النوعية توجب
الاتحاد والحمل في قديسها عنده بان حصته تطلق على معنيين الأول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون
التقيد وحلا فيه والقيد خارجا عنه والثاني ألا يكون التقيد داخل فيه الاقتران وهذا ما دون للشخص والمراد
بالخصه في قولهم كل كل نوع حقيقي بالنسبة إلى حصته هو هذا المعنى الثاني وانت تعلم أن هذا لا يصلح جوابا
لكلامهم لأنهم صرحوا بان لا فرد للمعاني المصدرية الأتراعية سوى المحصن الاعتبارية وأن المعاني المصدرة
بالنسبة إلى تلك المحصنات أنواع حقيقتها واليقول لو كان مرادهم بقولهم كل كل بالنسبة إلى حصته نوع حقيقي
ما ذكره المحيى لكان كل كل بالنسبة إلى أشخاصه أفراد نوعا حقيقيا الاقتران وهذا مع صراحة بطلان خلاصتهم
قوله وإيضا على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين حصته والشخص على راسي المتأخرين على تقدير عدم
دخول التقيد في المعنون فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكل المتخصص في الواقع من دون
اعتبار المتغير والمحاظ للاخطو أما الحصته فهي عبارة عن الكل المتخصص في الحاظ العقل واعتباره بان يعتبر العقل لكل
متخصصا بالتقيد ولا يكون هذا التخصص إلا باعتبار العقل والمحاظ وهذا هو المعنى بدخول التقيد في الحاظ ودون الملاحظ قابل
قوله اللهم إلا أن يتكلف آه فان الظاهر من عبارة القوم في تفسير الحصته حيث فسر وبها الطبيعة
الماخوذة مع القيد بان يكون التقيد وحلا فيه والقيد خارجا عنه ودخول التقيد في
معنون الحصته فالقول بكون التقيد داخل في عنوان الحصته فقط ودون المعنون يتكلف
غاية التكلف بالنظر إلى كلامهم فافهم

قوله لا متلغ الاستحادام لان التقيد من مقولة الانعانة والطبيعة قد يكون من مقولة اخرى قد تكون من غير
قوله اكل الموجب بالفتح اي تنافي محل الطبيعة على تلك الافراد الذي يوجب كونها نوعا لها قوله ولانها
لان المحزنة ان كنهية عبارة عن استحادام مع الآخر كذا مع اكل في الوجود حتى تحقيق اكل منها
والخارجية بحيث ذلك فذهنية احدها توجب ذهنية الآخر لان استحادام من النسب المتكررة وكذا الخارجية.

قوله لان التقيد اه قيل ان المحصة لا تكون الا للمعاني الاتزاعية وتلك الاتزاعيات ليست بداخلية تحت مقولة
الوالمندرج تحت المقولات انما هي للماهيات المتصلة لا للاعتبارات الاتزاعيات فلا يلزم ما لم ولا ينبغي ما فيه
اما اوله فلان قوله ان المحصة لا تكون آه تم بل المحصة كما تكون للمعاني الاتزاعية تكون للمعاني الحقيقية المتصلة اي
لان المحصة ما تحصل باضافة الطبيعة الى قيد ما بان يكون التقيد داخلا والقيد خارجا سواء كانت طبيعة اتزاعية او
غير اتزاعية وايضا قد اخذ الطبيعة في المقسم اعم من ان يكون اتزاعية او غير اتزاعية ولو لم تكن المحصة الا للمعاني
الاتزاعية فلا وجه لصحة الكلية العاملة كل على نوع حقيقي لانه في حصصه وانما ثانيا فلان كون الاتزاعيات مطلقة
غير داخلية تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى كيفيات خارجية والى الكيفيات الاتزاعية
كالزوجية والفردية وغيرها وايضا جعلوا العدد من الكم مع كونه امر اتزاعيا كما سيصح بالشرح ولصواب ان يقال
ان الاتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بداخلية تحت مقولة لكونها باطن عقلية وان كانت اعرفها والكلام
في حصص الوجود المصدري والوجود المصدري ليس بدخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيها من غير ما تقيد كونه
جزأ ذهنية المحصة التكريب من مقولتين قباينيتين لاتحادهما وان كان التقيد جزأ ذهنية مع عدم لزوم هذه الاستحالة غير
قوله لان الجزئية الذهنية انما قال الشيخ في المقالة انما مستمن الهيات الشارفاستحادام بنفس ليس الا انه
شئ كان يفيض من الحسن بالقوة لا يمتزج من الحسن بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجزء بالجزء الاخرى المركب فانما
هو اتحاد شئ بشئ خارج عنه لازم له وعارض فيكون الاشياء التي فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
اتحاد المادة والصورة فيكون المادّة شيئا لا وجود له بانفراذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امر اخر خارجا عنه ليس احدها الاخر فيكون المجموع ليس والواحد منها والشئ في اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها في نفسه مستغنيا عن الآخر في القوام الا انها متحد فيحصل منها شئ واحد اما بالتكريب
بالاستحالة والاتزاع ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بفضل الا بالانضمام اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم الك
لا تقوم بنفس بل بالذي تقوم بنفس ويجمع من ذلك جملة متحدة مثل اتحاد جسم واللباس من هذه الاقسام
علما لا يكون الاتحاد فيها بعضها بعضا ولا جعلتها اجزاء ولا جعل البتة شئ منها على الاخرى بل طائفة ومنها
اتحاد شئ بشئ قوة هذا الشئ منها ان يكون ذلك الشئ لان ينضم اليه فالذي من فعله من مجزئ يكون

فاحتمال ذهنية احدا خارجة الاخر ساقط

فذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها فذلك المعنى في الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده بان يكون
 فذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث تعين والابهام لاني الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
 هو الخط والسطح والحق لا على انه يقارنه شيء فيكون مجموعها الخط والسطح والحق بل على ان يكون نفس الخط فذلك
 انفس السطح فذلك فذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى
 فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
 للمساواة به في نفسه اى شيء كان بعد ان يكون وجوده اذ رآته هذا الوجود اى يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
 ساء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا احده لکن الذهن يخلق له حيث
 يعقل وجودا مفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم يضمنها على انه معنى خارج لا حق للشيء
 القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا
 عن ذلك بل يكون ذلك تخصيصا لقبول المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
 للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان تقول ان هذا القابل
 للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت ههنا وان كان
 كثرة الاشياء فيها من كثرة ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل و امر محصل
 فان لا المحصل في نفسه يجوز ان يقدر من حيث هو غير محصل عند الذهن فيكون هناك غيرية لكنه اذ صار
 محصنا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل ومعه فان التحصيل ليس بغيره بل يحصل
 ويحققه فكذا لا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما نقلنا هذا الكلام مع طول الكلام لئلا
 في الجزاء ذهنية متحدة في نفسها ومع كل جملة وتقرأ وجودا بخلاف الاجزاء الخارجية وهذا هو منع غيرية
 فلهذا فاحتمال ذهنية احدا خارجة قيل ان خارجة احدا للاجزاء لا تستلزم خارجة الباقي وكذا ذهنية احدا لا تستلزم
 ذهنية باقى الاجزاء لان الجزء الذي يتحد مع الكل الخارجي لا يتحد معه فاجزائه ذهنية انما تستلزم الاتحاد بين
 والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا والخارجية عدمه فك فغايته يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذهنية متحدة مع الكل
 بعضها خارجة غير متحدة معه ولا استحالة فيه هذا ان لم يصح في كل ما لم يكن محسوبا ان يكون هو غير باق مع الكل و احد
 من الطبيعة لا تشخص جزئ الشخص عند القدرام ان الاول جزء ذهني والاخر جزء خارجي ولا يمكن حمل هذا الكلام من غير
 حمله على الاصلح والشرط الاتحاد بين نفس الاجزاء ايضا لم يكن لانسان فوعا بالنسبة الى زيد او كان تشخص محمول
 عليه كما تشخص في حق فالتقسيد جزء خارجي المعنى المحصنة والكل جزئ ذهني كما في شخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

ونحن نقول هذا الكلام مع هذا الاطلاق التطويخ خال عن الحصول لتحصيل اياها ولا فلذلك تدرفت انفا من
 كلام الشيخ في الشفارة ان الاجزاء الذنبية متحدة في نفسها مع اكل في الوجود والمركب الذنبية موجود واحد لكن الفصل
 يضرب عن التعليل فكله الى عام مبهم وخاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذنبية بان يعضي عيني شي في وجوده
 يكون كلاما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد معين كمن واحد منها معين المركب اليه فالقول بان
 الجزئية الذنبية انما تستلزم الاتحاد بين اكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء لا يضر فكلها لا يضر حتى تتم
 ومنا من لتخصيصها تتم فضلا عن ان يكون زو معين مرامهم وانما ثانيا فلان ان كان المراد يكون الجزئية
 الذنبية مستلزما للاتحاد مع اكل وعدم استلزام الاتحاد مع الاجزاء الا ان الجزئية انما يثبت في
 الاتحاد مع الاجزاء الاخر اصلا فلا يخفى انه مسقط اذا جاز الذنبية لما اتحاد مع اكل اتحاد مع الاجزاء انما تستلزم
 ايض في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذنبية تستلزم الاتحاد مع الاجزاء احسن استقلالها فكل تحت
 تسليمه غير نافع المقصود وانما ثانيا فلان لا يخفى ان من طالع كسبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسمان احدهما الذنبية
 الذنبية وهو عبارة عما لا يكون اجزاء متميزة اصلا الا في لحاظ النقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز
 عن وجود الآخر وهذه الاجزاء مجموعها على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني المركب الخارج
 وهو عبارة عما يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذنبية ولا يكون بعضها متشعب بعضها
 ولا مع اكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المجموعية محتاجا بعضها الى بعض يسمى المركب حقيقيا والاعتناء بآية
 وليست شعري ان المركب الذي احد جزئية ذنبية والاخر خارجي داخل في ابي قسم من قسمه وعضل هذا
 قسم آخر من المركب يفرق بين المركب الذنبية والخارجي قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار والى الايدي وان
 واما رابعا فلان الاجزاء الذنبية متحدة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تميزان يكون احدهما جزءا للمركب
 خارجيا والآخر ذنبيا يلزم اما وجوده بنفس بدون الفصل اما وجوده بنفس بدون الجنس مع انه خلاف
 ما تقر عنه م واما خامسا فلان قوله اوكلا واحدا الى الطبيعة والتفتت الى عينه في شيء يؤمن بقوله ان الطبيعة
 لا تشخص جزآن للشخص نسبة الطبيعة الى الشخص عنده نسبة الجنس الى النفس كما مرح به سيد الحق قدس سره في الاثر
 في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة لا تشخص جزآن من الشخص كما لا يشخص
 امرهم في الفصل تحتل موبات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بالاضمار لفصل ومما متحدان جعلنا وجودا في الخارج
 ولا يتمايزان لان في الذنبين لكل الماهية المتغيرة تحتل موبات متعددة ولا يتعين شيء منها الا بتشخص منظم اليها
 ومما متحدان في الخارج ذاتا وجعلنا وجودا متميزان في الذنبين فقط فليس في الخارج شيان احدهما الماهية
 الانسانية والثاني الشخص حتى تتركب فرد منها والالم يصح حال الماهية على افراد بل ليس هناك الامور وجوده

قوله وايضا على تقدير ان لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارات في الطبيعة الماخوذة في الافراد الشخصية
وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم الحصة قسما للشخص فانه مشروط بتساوي تقسيم الحال
في بعض تعلقاته انه ليس في الخارج الاشياء مخصوصا متقاربة معا بل هي مخصوصة ويقال للشخص ثم العقل قد اخذ
ذلك الشيء من حيث هو مع قطع النظر عن العوارض ويقال لطلق وبه الكلي الطبيعي وقد اخذ معا بان يكون كل من التقدير
والقيود اخلا او التقدير اخلا والقيود خارجا ويرتفع الى الفرد وبحث

اعني الهوية الشخصية الا ان العقل يفصلها الى ما يتبعه وتخصص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل في الكلام في ذلك
نفس على كون الطبيعة لا تشخص جزأين من اثنين من تشخص عند من يقول بكونها جزأين منه ومن ههنا نلاحظ ان قوله
ولا يمكن صلاح هذا الكلام آه ليس شئ اذ يمكن صلاح ذلك الكلام بان يقال للماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيضم
اليها الشخص لا على ان خارج عنها لا على ان لا يحصل لها فيصير النوع محصلا بالاشارة وحصل امر واحد ذلك هو اختصاصه
وبعبارة الشخص مثل ما قالوا بعينه في ما ليس النوع بل هو نفس والفصل وح لا يلزم ان لا يكون الانسان له نسبة الى زيد فتاوى لا تحيط
قوله لا يقال يمكن الفرق ه انت خير بان لا يصدق بين الحصة والشخص بهذا النحو غير صحيح اصلا لا عندنا في وجود
الطباع في الاعيان لا عندنا في وجودها فيه اما عدم صحة عند من يقول بوجودها في الخارج فلان الحصة عندهم
عبارة عن الكلي المضاف الى قيدا او الموصوف به بان يكون التقدير من حيث هو كذا اخلا فيه وانه
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتراعية الموجودة في الخارج لا العقل بل في الخارج
او من الامور المحققة الموجودة في الاعيان بوجود الاشخاص في اما عدم صحة عند منكري وجودها في الخارج
فان الطبيعة الماخوذة في كليها انتراعية اعتبارية وليست موجودة الا في الحس اذ الذهن اعتبره
قوله فانه مشروط بتساوي تقسيم الحصة لا يصح الا على تقدير نفى وجود الكلي
الطبيعي في الخارج اذ على تقدير وجوده فيقسم ليس للماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
واما تقسيم الحصة فقد تكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وقد تكون ماهية حقيقية موجودة فيه
وان كان المراد بتساوي تقسيم الشخص والحصة ان منتهى ما قد يكون واحدا لا يمنع كونه خلاف المتباينين
فان تشتمل على الكلام الشارح المعنى على كون الكلي الطبيعي من الامور الانتراعية الاعتباراتية ليس في محله
قوله قال المحقق في بعض تعلقاته ان هذا الكلام من الشارح وان دل على ان تقسيم الشخص والحصة لا يصح
الا على منزهة من معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ على منزهة من معنى يقول بوجوده في الخارج نفس الحقيقة
موجودة في الاعيان اما بالنضمام للشخص كما هو منزهة عن الشارح واخرها به اما بنفسها بل بالنضمام شخص وعرض عارض
كما هو منزهة من يقول ان نفس الماهية الكلية هي ما به الاشتراك ما به الاستيلاء للشخص ليس امر ازا

قوله على رأي المتأخرين أي بعضهم القائلين بعدم خيرية الشخص الحقيقية الشخصية فان أكثرهم كما يشعرون بعض عبارات المحشي في بعض المقام يقتضون أثر المتقين في القول بخيريتهم قوله الا ان يكلف غاية الحكمة ان الظاهر من اعتبار دخول التقييد وخرج التقييد فيها الدخول واخرج بالنسبة امر واحد وهو المضمون

عارضاً لا منضمّاً اليها ولا متمزعا عنها بل لما هيته بنفسها تنكسر وتعين في استنار الوجودات وبالجملة ليس وجودها بطبيعي على هذا التقدير موقوفاً على اعتبار العقل وانزاعه عن الشخص الموجود في الخارج واخذ من حيث هو يوضح قطع النظر عن الشخص فمقسم الشخص الصحة ليس جداً ومقسم الشخص لئلا الماهية الموجودة في الاعيان اهم قسم الصحة فتكون ماهية اعتبارية انزاعية وقد تكون ماهية حقيقية موجودة في الخارج اما بفهم الشخص بلا انضمام شئ وعرض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح مجتهد لا نه بيان المعنى الاتحاديين الكلي الطبيعي الشخص عند شئ وجو الكلي الطبيعي في الخارج مع انه يطل الفرق بين الفعل بوجوده في الخارج وبين القول بمعنى وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذي كرهه الشارح مما يعترف به فافهم قوله اي بعضهم انه قال في الحاشية اشارة الى دفع سوال يرد على الاستاذ وهو ان المتأخرين قالوا بخيرية الشخص فكيف يصح قول الاستاذ واليفر على تقديره انه قد فعّل ان المراد من المتأخرين بعضهم انتهى الانسب في تقرير السامع ان يقال على تقدير دخول التقييد في عنوان الصحة دون معونها لا يصح الحكم بعدم تقار الفرق بينها وبين الشخص على رأي المتأخرين مطلقاً او بعضهم كصاحب المواقف غيره قالوا بخيرية الشخص الحقيقية الشخصية ايقر والتقرير المأثور الذي ذكره المحشي في رعليه ما ورد على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتذار من بل استاذه قوله يقتضون أثر المتقين انه اعلم ان الشخص يطلق على معنيين احدهما معناه المصدرى لانزاعى اى نفس التميز واليقين وهذا مدعى ليس بوجوده في الخارج والثاني مصدره ومنشأ انزاعه اى ما يميز به اشيى ويصير غير صادق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امر عدياً انزاعياً اذ لو كان كذلك لابلد من منشأ يكون موجوداً في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض الفارض والامتناع بلد من منشأ آخر يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانزاعه فان كان هذا المنشأ ايقية امر انزاعياً يحرم الكلام في منشئه وينتهي بالاحسنة الى امر موجود في الواقع مع عزل اللوحظ عن الاعتبار العقلي والملاحظة الذهنية تكون في الحقيقة منشأ لتلك الانزاعيات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن الالتجاء والاعتبار هو المسمى بالشخص قد خففوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص نسبة الى الماهية نسبة الفصل الى الجنس وقد مر تقرير هذا المذهب مفصلاً واستعرض عليه الشارح في حواشي شرح المواقف بوجوه ثلثة الاولى ان حقيقة الشخص على هذا النكتة يكون مركبة من النوع والشخص تركيباً عقلياً فيجب ان يكون بحذاءها جزءاً خارجياً انما هو الذي يحكم زار الحجز بالحكم راجح

ومن البين ان ليس ههنا جزء خارجي غير المادة والصورة اللتين يحدانها بحسب الفصل الثاني في
 ان الشخص لو كان جزءاً تعالياً للشخص لوجب ان يحل عليه محله بالذات واللازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد
 الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بذاته وبين الشخص الذي ليس مشخصاً بذاته الثالث انه يلزم على
 هذا التقدير ان لا ينال الذين ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جزء منه لان الشيء لا يحصل في الذين هويته
 وانت تعلم ان الاعراض الاول عني على تلازم التكميل في القائل بكون الشخص جزءاً من حقيقة الشخص لا يقول
 فذلك الايراد غير وارد عليه اولا والا لا تعرض الثاني في غاية السقوط اذ قد عرفت في تقرير هذا المذهب
 ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بمشخصة متحدة مع الشخص بالذات وذلك ان الماهية النوعية
 مبهمه بالقياس الى الاشخاص فيضم اليها الشخص لا على انه خارج عنها لاحتمال كمال على انه محصل لاهيائها
 فيصير النوع بانضمامه محصلاً يحصل امر واحد فذلك الواحد بعينه النوع وبعينه الشخص لا يقول ان ههنا شخصين
 مشخص بالذات الآخر مشخص بالعرض هما صار متحدان بالذات حتى يراد عليه قال فلهذا لا يراد مني على عدم فهم المراد
 واما الايراد الثاني ففيه ان اللازم من عند القائل بكون الشخص جزءاً من حقيقة الشخص انه يقول ان
 في الذين جزءاً من الشخص الذي تشخص في الذين تشخص آخر على النحو الذي ذكرنا في الامران المعلوم ان يكون جزءاً من العلم
 وقد يراد على هذا المذهب ان لا يبطال الاتحاد بين الاثنين قتالاً وفيه بعضهم الى ان الشخص عارض لماهية
 منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروفة للشخص وتصير مبروضاً للشخصات
 الكمية اشخاصاً متعددة موجودة بوجودات متعددة فالموجود في الخارج شيئاً ان الماهية لا بشرط شيء او شخص
 اهي الماهية المعروضة للشخص وهذا المذهب باطل اولا فلا فائدة لما كان الشخص عارضاً لماهية في نفس الامر
 منضمها اليها فلماذا ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عروض هذا العارض اذ تقدم مرتبة المعروض على
 مرتبة العارض ضروري فلا يخلو ان يكون الماهية في تلك المرتبة ذاتاً او لا لا يسيل الى الثاني اذ لو لم تكن الماهية
 في تلك المرتبة زاتاً تكون الاشياء صفاً فلا معنى لتقدمها على العارض لا العارض لهوا على هذا وعلى الاول لا بد
 ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ ما لا تتميز له ليس ذات ومع لا استياج في امتيازها الى هذا الشخص
 العارض فلا يكون ما فرضناه الامتياز بما به الامتياز فلم يبق ما فرض تشخصاً تشخصاً او الشخص عبارة عما به الامتياز
 وقد تحقق ان هذا العارض ليس منشأً للامتياز واما ثانياً فلا فائدة لو كان الشخص عارضاً لماهية منضمها اليها فلا محيد
 ان يكون قائماً بها وما لا فيها اذ العارض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعيين الحال
 فرع لتعيين المحل فالحقيقة التي هي معروض الشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عرض الشخص وبقبلية
 بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصاً بمعنى ما به الامتياز بل بتعين واما ثالثاً فلا فائدة قد ثبت في محله ان الماهيات مجعولة

بأجل البسيط بمعنى ان اثر الجاهل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعرض عارض فاحصا من حقيقة
 من الحقائق مجعولة بجعل كثيرة فلما ان يكون اثر كل محل من تلك المحل نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعرض
 فيكون نفس الماهية بلا عرض عارض وزيادة شئ متشخصه شخصات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة ولا يكون
 لعروض الشخصات دخل في تعدد ما يميزها اصلا فلا يكون الشخص عبارة عن الماهية المعروفة للشخص
 بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعرض عارض تصير افراد متشعبة وشخصا متعددة في انحاء الوجود واما
 ان يكون اثر كل محل من تلك المحل تصان الماهية بذلك المعارض الذي هو الشخص فيكون اثر الجاهل مخلوطة
 بذلك المعارض انصافا به وبطل القول بأجل البسيط وما قيل ان اثر الجاهل في الاشخاص الماهيات المعروفة
 للشخص فانما يصح على القول بأجل المؤلف ولا يصح على تقدير القول بأجل البسيط هذا وعروض الشخص
 للماهية ان كان قبل الجاهل فلا يكون اثر الجاهل الماهية المعروفة للشخص لا يقال اثر الجاهل عروض للشخص
 لاننا نقول فيكون اثر الجاهل خلط الماهية بالشخص فيكون الجاهل مؤلفا وان كان عروض للشخص بعد الجاهل فلا يكون
 الماهية المعروفة للشخص اثر للجاهل وبالحكمة لما كان الجاهل البسيط ان الجاهل جعل نفس الماهية التي لم يكن
 شيئا قبل الجاهل فالماهية حين تقرر بتصير شخصا ومنازة وتغنية بذلك الجاهل نعم لو كان اثر الجاهل بسيط
 انصافا بالمعارض لكان للمنازة القائل وجه نقد ثبت انه على تقدير القول بأجل البسيط لا مجال
 للقول بكون الشخص عارضا عن الماهية كما لا يخفى على من اذعن سليم وتحقيق المقام ان ههنا ذهبت
 مشهورين الاول نفى وجود الكلي الطبعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي هويات
 بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية ينز عنها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطبايع على هذا التقدير ليست
 موجودة الا في الذهن بعد الاتزاع والهويات البسيطة التي هي موجودة مناشا لاتزاع الطبائع ومنازة بعضها
 وتخصصات حقيقة نفس ذاتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات لكونها معروفة لتخصصات متعددة موجودة
 بوجودات متعددة بعروض شخصات كثيرة في نفس الامر لا باعتبار الذهن انتزاعه وعلى هذا المنهج ليس الشخص امرا
 منضمنا الى الماهية اذ الماهية موجودة في الخارج حتى يضم اليها الشخص لاجز من حقيقة الشخص في حقيقة الشخص
 ليست الماهية البسيطة المتنازة عن الاغيار بنفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون الشخص تلك
 الحقيقة خبرين من حقيقة الشخص ما توهم السيد المحقق قدس سره الشريف ان القول بخبرية الشخص للحقيقة الشخصية
 يعني على ان الوجود في الخارج لا لا اشخاص الكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشئ لانه اذا لم يكن الطبائع موجودة
 في الخارج بل صار وجودها في اعتبار العقل فقط فاشيئ يكون بجهة الى الشخص بجهة الجاهل بل الطبائع على
 تقدير القول بكون الشخص خبرا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كحال الجاهل موجود بعين وجهه النوع

تامة لاسترة في دخول كليهما في المفهوم التبعيري لهما فالقول بخلافه لا يتأني الا بالتركيب التكلفي بان يقال
الدخول بالنسبة الى العنوان المخرج بالنسبة الى المعنوي قوله ويقال ان الدخول في المفهوم انما كمال
عليه عبارة الافاق المبين حيث قال ينبغي ان يتعاهد النظر فيعتبر التقيد على انه تقيد ولا يحل الا لفات ليس
بالذات من حيث انه امر معتبر بالطبيعة للملازم الى ان يصير هو قيد كما

والثاني القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعلى هذا اما ان يقال انه جزئ للتحقيق الشخصية وتحتوي معها اتحاد
الفصل مع النوع كما هو مذهب صاحب المواقف وغيره وهذا ايضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين
مطلقا واما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي عين مجموعيتها من الجاهل تصير نفس اتها بافاضة الجاهل
لزيادة امر عليها ووهي عارض لها متقرة بمشخصة وتلك الذات كما انها ما به الاشتراك كك
ما به الامتياز فيقدر بالاعراض عارض واتصاف او معنى بنفسها كلي وعام مشترك ومطلوع وبغضها
خاص مستحسن وتميز فان قلت هذه الاوصاف متباينة اذ العموم ينافي الخصوص والاطلاق والاشتراك
المتخصص والمميز فكيف يجمع في واحد قلت معنى الكلية والعموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة
ليست بمقتورة على تعيين ومهمة على خصوصية بل نفسها متقرة بمقررات متعددة ومنهية بتعينات
كثيرة ناهي الكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعيين والخصوصية مطلقا بل حصص
تعيين والخصص على شخص ينافي الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والذليل
عليه انه قد ثبت وجود الكلي الطبيعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والارتياح
وبعد ثبوت وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون الشخص عارضا اصلا سواء كان
منضما او منتزعا واية ادوات وجود الكلي الطبيعي في هذا المقام لا يتدعي خروجها عما فيه الكلام
قوله فانه لاسترة آه لا يخفى ان المفهوم التبعيري للخصص ليس الا الكلي المضاف الى قيد او لموضوع
بان يكون التقيد من حيث هو تقيدي من حيث انه رابط بين المطلق والقيدي مرة لمنوطية الطرفين بالذات
وخلالها والقيدي عن المضاف اليه او لصفة خارجة عنها كما هو موضح في عبارة الافاق المبين التي سينقلها المحقق
فالقيدي ليس اخلافي مفهوم كصفة اصلا او مفهومها ليس الا المطلق المضاف من حيث انه مضاف او لطلق الموصوف
من حيث انه موصوف بان يكون المضاف اليه او لصفة خارجة عنها وتقيديا بمؤكد اخله فيها واملحشى اراد
بالمفهوم التبعيري للخصص الالفاظ التي يعبر بها عن مصداق كصفة كما يقال وجود زيد كصفة للوجود ولا ريب ان
زيد اذ دخل في هذا المركب الاضافي فصار القيدي ايقروا خلافي المفهوم التبعيري للخصص ولا يخفى سباجسته
قوله فيعتبر التقيدي بانم وذلك لان لولم يعتبر التقيدي من حيث انه تقيدي بل من حيث انه قيد لم يكن حصته بل مجموع

الا انه غير القيد الاصل فتعود اخصه فردا بل يجب ان يستشعر بان المقيد في كل مرتبة هو تقيد حتى انه لو لوحظ التقيد
بالالتفات اليه على ان تعدى طبيعة التقيد بما هو تقيد وقصير قيد اخرج حيث هو نفسه مفهوم المخصوصات كان لنا اخصه
التقيد به ولو اعتبر التقيد قيد كان المقيد التقيد بالتقيد بالتقيد بالتقيد وهكذا الى حيث انتهت ملاحظة العقل
ثم مهننا كلامه وهو انهم قالون بتعدد اخصه شيء واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى التقيد والتقيد
مستقل فعنه تخصصي كما هو خارجا فلا بد من اعتبار التقيد مع التقيد حتى يحصل التقدم كذا حاله التقيد به فبما
التقيد الى غير النهاية كما يذهب سبيلته للزوات لا الى النهاية وكما ان ثمة يوجد بين الازم والمزوم وجوب لا يترد
به للزوات كانهما يكونان في المطلق والتقيد امر وجب لانهما في التقيد امر متناهي فيلزم ان لا يحصل
بكنها تفصيلا اصلا لا امتناع احاطة الذهن بما لا يتناهي واجاب عن بعض التقيد قدس بان التقيد ليس
مصدرا حتى يكون تخصصه بالاضافة اليه توصيف بل معنى حرفي بل المطلق والتقيد لغرم لو لوحظ التقيد من حيث انه
معنى مستقل فلا بد في جملة حصته من اعتبار التقيد وهكذا الى ان تنتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تفصل اخصه
قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما تقول وجود زيد مثلا فزيد قيد الوجود لانه ملحوظ وملتفت اليه
من حيث انه امر مقيد مع طبيعة الوجود والنسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقيد وربط لامن حيث انها
امر مستقل مقيد مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا المنهج صار التقيد قيد من القيد وكما ان زيد اريد الا
انه غير القيد الاول وهو زيد فتعود اخصه فردا وهو خلاف المفروض انتهى وجا صله لانه لو كان التقيد
واحد في معنونه اخصه وحققتها يلزم كون اخصه فردا اذا الفرد عبارة عما يكون التقيد والقيد كلاهما
داخلين فيه ومع هذا ايضا كذا اذا اعتبر فيه قيد التقيد والتقيد به اذ لا معنى لاعتبار التقيد قيد من دون
اعتبار التقيد به وقال بعض ناظري كلام الشايع المراد بالفرد في قوله فتعود اخصه فردا الشخص
لانه لو كان المراد به الفرد الاصطلاحي الذي يكون التقيد والتقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعود اخصه
فردا لان التقيد والتقيد ليسا به داخلين في هذه اخصه لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى
تفسيره بان تقيد بما صار خارجا لان بعد صيرورته قيد فيكون التقيد والقيد كلاهما خارجين عنها
غير داخلين فيها فلا تكون اخصه فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا
مصطلحا خلاف المفروض قول لا ينبغي ما فيه اما اول فلان قوله لان التقيد والتقيد
في غاية السقوط اذ التقيد والقيد اللذان هما داخلان في هذه اخصه هو قيد التقيد والتقيد كما بينها عليه
ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقيد والتقيد به خارجين عنه بل لا بد من كون التقيد
امرا مقيد مع الطبيعة كونه وكون التقيد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقيد امر مقيد مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلى نوعا بالقياس الى حصصه وكانت الحصة بعينها هي الطبيعية والفرق نحو من ال اعتبار شي
قولك كما ان النسبة الخ اى على راي الخشي القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما

واما ثانيا فلان قوله ان التقيد باصدار خارجا الان الخ عجيب جدا لانه اذا اخذ التقيد من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورته امر متبرج الطبيعة قول المتناهي
واما ثالثا فلان لا معنى لكون الحصة فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقيد قيدا خارجا كالقيد الاصل
الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقيد والقيد كلاهما خارجين عنه والتقيد بهذا
اى بالتقيد وخل في هذه الحصة قطعاً فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقيد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اولا احتمال بناء على ما ذكره لكون الحصة فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن الحصة انما
عبارة عما يكون التقيد داخل فيها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقيد قيدا كان خارجا ايضا كالقيد الاصل
فيكون التقيد والقيد كلاهما خارجين فتفسيره شخصا بعين ما ذكره واما خامسا فلان يفهم من هذا القول ان
كون الحصة فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه لاجل كلام صاحب الافق البين على ما حل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلى الخ فليل قولهم هذا لا يصح مطلقا لان التقيد قد يكون جزئيا وقد يكون كلياً فليحل لهم ان يكون
نوعا بالنسبة الى مخصوص مع اعدا الاخير لان الغالب ان التقيد الاول لاكثره الاشارة الى الاشخاص وانت تعلم ما فيه وعلى
تقدير كون التقيد كلياً يكون الحصة صنفا من الكل ويصبح نوعية الكلى بالنسبة الى الحصة وفي هذا الكلام من آخره انما هو على
قوله اى على راي الخشي آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزأ من حقيقتها بل جزئ من مضمونها وقد اخذ من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاي قضية از دو بخش نبود و هذا القول مع كونه مخالفا لما صح الشارح في اشعاره والنهاية حيث قال في الاشعار واما
بحسب الافرغ في نفسه فهو ان القضية المحلية تتم بامور ثلثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما وليس
اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعه ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع تلك النسبة التي بين المعنيين
بايجاب سلب في النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة بينهما بين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما
العقل الصريح بطلانه لانهم فروا القضية بقول يحمل الصدق والكذب قول صادق او كاذب بالجملة القضية
اصطلاحاً عبارة عن قول يقصد به الحجية ولا ريب ان الموضوع والمحمول سواء اخذ حال كون النسبة رابطة بينهما
اولم يؤخذ ذلك ليسا بحكائين هلا ولا يصح اتصافهما بالصدق والكذب بل يقرب النسبة التامة ان خبرية
اذ بها بلا اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى لاتصاف المفردات المفردة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعني ان معنوي الشخص الحقيقة وحقيقتها وان كان هذا الطبيعي بلا امر زائد لكنها
مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعية اذا الوضعت بعنوان الاكثناث والاقتران بالعوارض شمسى شخص
وبعنوان الاقتران بالنسبة التوضييفية او الاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حقيقة فالمسمى وحده
والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدواني في حاشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط الحقيقة ومدارها فكيف نطلقها خارجا
عن حقيقتها وقال بعض المحققين قد سئلتهم قد صرحوا بان الحقيقة الموجبة انما تصدق لزايا بقية الجهة المادة واذا لم
تكون كاذبة فلا بد من محل الجهة فيها والا فلا معنى للاتصافها بالصدق والكذب بالنظر الى مطابقة الجهة المادة والجهة عبارة
عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجبة فلا بد من قولها في سائر القضايا الا فيرقد ظهر ان زعمه الشارح سفسط لا ينبغي ان يصح
قوله لكنها مختلفة الخ اقول ان الكلام عجيب جدا اما اولها فلانك عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكل المتخصص
من دون اعتبار المقبر وفرض العارض سوا قيل ان الشخص منضم الى الماهية او متخرج عنها او جز من الشخص او يقال الكل
يتخصص في الواقع بنفسه في اطلاق النضمام او عروض عارض كما هو الحق والحصة عبارة عن الكل المتخصص
في لحاظ الاعتدال فقط فالفرق بين الحقيقة والشخص بحسب المصداق والمعنون لا بحسب العنوان فقط
واما ثانيا فلانه لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاقتران والاكثناث بالعوارض يلزم
ان يكون الشخص مراعى بغير ما يراعى في الخارج اذا الطبيعة الملوحة بعنوان ليس موجودة الا
في ظرف المحاط وليس موجودة في الخارج اصلا واما ثانيا فلانه بعد القول بان مصداق الشخص
ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد المعنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاكثناث
والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا
قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في اسرار الوجود وبابه الاشتراك نفس مابه الاستيلاء ولا احتمال
سح لكون الشخص عبارة عن الطبيعة الملوحة بعنوان الاكثناث والاقتران بالعوارض اذ لا دخل للعوارض
في شخصيته اصلا فضلا عن ان يكون لحاظ الطبيعة مع الاكثناث والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا
واما رابعا فلانه قد صرح المحقق فيما سبق بكون الحقيقة قسما للشخص مع هذا التصريح كيف يسوغ القول
بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فقط اذا التقاير بحسب العنوان لا يجب كونها قسما مبايناه كما لا يخفى
واما خامسا فلانه ان اراد ان معنوي الحقيقة مطلقا سواء كان حقيقة اكلية الاتزاعي الاعتباري حقيقة اكلية
الموجود في الخارج ومعنوي الشخص واحد فلا يخفى بطلانه اذ يحصل المعاني الاتزاعية والشخص ليس معنونا واحدا قطعاً
وان اراد ان معنوي الشخص الكليات الموجودة والشخص واحد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارة غير نافع ههنا كما لا

لما ان مصداق الموضوع المعاملة القدرائية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي في صفة
العموم والوحدة الذهنية من حيث هي في صفة الإطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية دون الشخصية للعمم الا ان يقال
انه ايضا باعتبار العنوان الاعتباري الذي هو امر اعتباري في مفهوم حد ما دون الآخر

قوله كما ان مصداق آية قيس ما قيل ان اختلاف موضوع المعاملة القدرائية والطبيعية ليس بحسب العنوان
فقط بل بحسب المصداق الية وان كان التغاير في المصداق بحسب الاعتبار حيث هو وان موضوع المعاملة
المطلق من حيث هو هو بان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ مع شيء آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبيعة المطلق
من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقييدا للاطلاق في العنوان لاني المعنون واللام يتبع المطلق مطلقا
والاول اعم من الثاني وتحقق تحقق فرد ويتحقق بافتاء والثاني يتحقق تحقق فرد ولا يتحقق الا بافتاء
جميع الافراد ويجري على الاول احكام العموم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام العموم فقط وغير ذلك
من الاحكام المختصة بالاول من الثاني فلو كان التغاير بينهما بحسب العنوان لم تكن مناط تلك الاحكام المختلفة
قوله لكن فيشكل آية انت تعلم انه لو انكر وجود كل طبيعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين آية
والشخص بحسب العنوان فقط صلا فلا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية دون الشخصية
ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون اختصاص اعتبارية مطلقا ضرورية ان حصص الكليات
الموجودة في الاعيان ليست باعتبارية واما حصص الكليات لا تراعية فلا ريب في كونها تراعية اعتبارية
سواء قيل بالتقييد في عنوان الحق فقط او في معنوها اي في الصواب في تقرير الاشكال يقال لما كان
معنوا الحق والاشخص واحد واما التفاوت بينهما بحسب التعبير والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد
كخصية اعتبارية مطلقا لعدم كون التقييد جزءا من حقيقة ما بل انما يصح في حصص الكليات التي هي تراعية
والتحقيق لما فاد بعض المحققين قد سرح ان الحق عبارة عن الكلي المتخصص باعتبار العقل فقط بان يكون
التخصص بالتقييد باعتبار العقل وتعلمه وهذا المتخصص لا ريب انه اعتباري واما الشخص فعبارة
عن الكلي المتخصص في الواقع بناء اعتبار العقل وتعلمه لا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية
دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قاله شارح في حواشي شرح التهذيب قد سبق نقل قوله من المحش
قوله اللهم الا ان يقال آية وجهه المشار اليه بقوله اللهم ظاهره لانه لما لم يكن التقييد الذي هو امر اعتباري
في معنوا الحق وحقيقته ما بل انما يصح في معنواهما وعنوانها فقط فلا وجب لاطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية صلا
اذ اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنوا بل بجملة اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصية على هذا التقييد
ليس الا باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري في قول التقييد فيها وبذلك لا يوجب كون جقائق افراد باعتبارية فافهم

واما الاشكال يا دحضه لادج لكون الافراد الشخصية موجودة خارجة عن الافراد كخصية عورات ذهنية كما
 وان في استقراء باقي بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعا كما لا يخفى على من له راية سليمة فافهم
 قوله واما الاشكال اء قول انت خير بانه ان كان القول بكون التقيد الذي هو امر اعتباري دخلا في عنوان
 المحصة ناضا في كون المحصة امرا اعتباريا فهو مجدي في دفع هذا الاشكال ايضا لان المحصة لما كانت اعتبارية لدخول
 التقيد في عنوانها ومضمونها فلا تكون موجودة الا في الذين بخلاف الشخص فانه موجود خارج لعدم دخول الامر اعتباريا
 في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان المحصة اعتباريا وعنوان الشخص امر حقيقيا ناضا في كون المحصة امرا اعتباريا
 فكما انه غير مجدي في دفع هذا الاشكال غير محجة دفع الاشكال الاول ايضا لان اصح اطلاق الاعتبارية على الافراد
 باعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري لدخول التقيد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فانما يصح لو كانت
 امرا اعتباريا واذ لم يفسر لنا نقول كما ان يصح اطلاق الاعتبارية على المحصة بمعنى ان عنوانها اعتباري لكي يصح القول
 بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجود الا في الذين كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية
 فقط باعتبار حقيقتها ومعناها لك لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضرا باعتبار حقيقتها ومعناها والمحقق اية على
 تقدير القول بان التقيد دخل في مفهوم المحصة وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقا ولا بكونها موجودة
 في الذين لك الا اذ قيل ان المحصة عبارة عن الكلي المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قدمت للاشارة اليه
 قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض القدرية
 في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج والمعتبر في المحصة هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الخارج
 فالطبيعة ايضرا تحقق في انتهى واقول لا يخفى ما فيه من الخط اما اوله فلذلك قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة
 عن الماهية المتعينة نفسها بالاضمام امر وعروض عارض فليس المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض صلا لا
 ليس عبارة عن الماهية المتعينة بالاضمام امر وعروض عارض فليس المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض صلا لا
 في الذين فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار صلا نعم الماهية المعروفة للعوارض موجودة في الخارج لكن
 لا دخل للعوارض في وجودها صلا بل الطبيعة بنفسها اما بالعروض عارض زيادة شئ تصير موجودة في ظرف التفرع
 واما ثانيا فلان كان المراد بقوله والمعتبر في المحصة هو الاقتران بالنسبة آه ان المتعبر في حقيقة المحصة ومضمونها هو الاقتران
 بالنسبة فسلم انها لا تكون موجودة الا في الذين لكنه غير مجدي هنا اذا الاشكال ليس الاعلى تقدير القول بدخول التقيد
 في عنوان المحصة ومضمونها فقط واما اذ قيل ان النسبة اسمي التقيد دخل في حقيقة المحصة ومضمونها فلا يرد الاشكال سلا
 وان كان المراد بها ان المتعبر في عنوان المحصة ومضمونها هو الاقتران بالنسبة فكون النسبة متحققة في الذين لا يستلزم
 كون المحصة موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير اخلة في حقيقتها بل في مضمونها وعنوانها فقط وسلا

قوله وافيدوه اذ وجد حصيلته قال المسمى في حاشيته على شرح المواقف الوجودية المعنى المصدري للامتراعي كذا سائر
المصدية لا تخصر الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته ليست للمفهوم متعلقا بالافراد ليست مغايرة لها كيف ان كانت
مفوماتها عارضة لمغايرتها كانت محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاولى مستلزمة كون الوجود وجودا خاصا

لكونه افرادا حصيلته موجبات فربما لا ينفك الاشكال وقد اعترف المسمى اليه بان كون مفهومه
امرا مستجابا لا يجدي في دفع هذا الاشكال واما رابعه فانه اذا كان المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحقيقة هو الاقتران بالنسبة لمعنى معنونهما واحدا مع انه قد يصح كون معنونهما واحدا بل انما يصح
ولعل الكلام وجهه لا يحصله والتحقيق انه ليس المعتبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل الشخص عبارة
عن الكلي الشخص نفس ذاته بلا زيادة امر وعرض عارض اذ قد عرفت ان الشخص ليس امرا اذ لا يمكن
عارضه انضماما او تفرعا لمعنى مناط وجوده الكلي في الخارج اقرانه بالعوارض اما الحصة فهي عبارة عن كلي
المختص في لحاظ العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذين
قوله تحقيقته ليست آه اعلم انه قد جازى السيد المحقق في شرحه الشريف في شرح المواقف ان يكون المفهوم الوجودي
حقيقته هو مجموع اوضاعه وليصدق هذا المفهوم الامتراعي عليها صدقا عرضيا ومنع ان ليس له حقيقة لفظية سوى هذا المفهوم
المبدئي المتصور وتعرض عليه الشايع في حاشيته بما قد نقله المسمى وادور عليه تأثره بان لا يجوز المانع كون مفهوم الوجود
عارض حقيقته فلا يتبع اذ في كون الوجود الذي به حقيقة الوجود المصدري ومعرضه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدري وجوه من وجوهه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدري ليس من شأنه الوجود الخارجي
لانا نقول لو كان المراد ان ليس من شأن هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه لم يكن له وجود
في الخارج بل انما لازم وجود حقيقته فيه وان كان المراد ان ليس من شأن الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه لا حقيقة
او ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه الامتراعي فهو اول المسئلة وتأثره بان الشايع نفسه معترف في موضع
من كتبه بان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بمعنى ما. الموجدية وهو منشأ لانزع الوجود المصدري فهو صحيح
بكون الوجود بمعنى ما به الموجدية معرضا للوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بالمعنى المصدري عارضا له
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم المبدئي المتصور فان قلت مقصوده ان المفهوم
الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم المبدئي المتصور وان كان الوجود يطلق حقيقة موجودة في الخارج
في منشأ لانزع الوجود المصدري قلت هذا ظاهر جدا فكل ما ذكره لاثبات تعطيل بلاط اهل الآراء يقال
بانه وان كان مبدئيا لكن لما خفي على بعض الافراد ان نسبة عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان موازنة الشايع
على شايع المواقف يرجع الى موازنة لفظية لان غرض شايع المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري

وإنما في يستلزم حمل المعنى لمصدرى مواطاة على معروضه انتهى قال الاستاذ رحمه الله تقرير هذا المقال على مظهر
بالبال والله اعلم حقيقة الحال ان افراد الوجود لو كانت متغايرة لمحصصها يصدق الوجود عليها
باجد الصديقين لانه من لوازم الفردية والتالى بكلا شقيهما باطل فالقدم مثله اما البطلان
الاشتقاقى فلان في كل الفرد على الك تقدير عرض له حصته الوجود مع قطع النظر عن تحقيقه في ذين

وقد يطلق على منشأ النزاع وهو الوجود بمعنى باب الوجودية غاية الامر ان يسمى الوجود الذي هو منشأ للنزاع الوجود
المصدرى حقيقة الوجود لمصدرى الشارح قد صرح في حاشى شرح المواظف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدرى او تحققة ليس لا باعتبار الذهن وحقيقته متحققة مع قطع النظر عن اعتبار الذهن وسحقه
كلامه لجبرته ان شارحه فيها متفقان على ان الوجود له حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم المبدى المتصور وهو
منشأ الآثار حقيقة ومبدأ لانتميع الوجود المصدرى وانما النزاع في ان الشارح لا يسميه حقيقة الوجود
المصدرى بل يقول ان حقيقة متغايرة للوجود المصدرى وحقيقة الوجود المصدرى ليست الا ما حصل
في الذهن حين النزاع وشارح المواظف يقول انه حقيقة الوجود المصدرى ولعل مراده بكونه حقيقة
الوجود المصدرى كونه منشأ للنزاع سلم بين نزاع الاس في اللفظ فتأمل ويشكر
قوله والله في يستلزم الخ او عليم بان هذا يخالف ما يدل عليه كلامه في هذا الكتاب وفي غير
من كتبه من حمل الحالة الادراكية مواطاة على الصورة الحاصلة وما قيل ان الحالة الادراكية من الوجود
الخارجية عنه وليس معنى مصدرى احتج بمنع حملها مواطاة على غير حصصها فية كما سينكشف ان شارحه
قواه تقويم هذا المقال انه انما احتاج استناد الحشى وغيره من نظرى كلام الشارح الى انه كلامه لانه لا يلزم ما ذكره
في اشتقاقى لكون الوجود موجودا لكونه موجودا خارجيا وسفوت ان شارحه ان تقريره الحشى لا يلزم من جوع
قوله ان افراد الوجود آة ظاهر هذا الكلام يدل على ان غرض الشارح ان ليس للوجود مطلقا فردية لخصته بل ان
ليس الا ما حصل في الذهن حين النزاع مع انه قال في حاشى شرح المواظف ان حقيقة الوجود ليس ما يفهم منه
من المعنى المصدرى بل ان هذا المعنى لمصدرى متحقق باعتبار العقل والنزاع الذهن حقيقة متحققة مع قطع النظر
عن ذين الفناهن اعتبار المتغير كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم الوجود متغاير حقيقة ذلك الحقيقة على تكلم
النظر الدقيق منشأ لانتميع هذا المفهوم ومطابق لصدقه وصدق الحمله انتهى وهذا الكلام نص على كون حقيقة
الوجود متغايرة لمفهومه فكيف يحمل كلامه على ان ليس للوجود مطلقا حقيقة اخرى سوى مفهوم المصدرى لعل المراد
بافراد الوجود افراد الوجود لمصدرى وانما ترك هذا قيد لكونه مصدرا حاشى كلام الشارح
قوله فذلك المعنى آة اقول ان اراد عرض حصته الوجود للفرد على ذلك التقدير فمفهوم

وما شأن ذلك فهو موجود خارجي فهذا لا يتصور كذلك ومبني على ان لم يعرض لذلك المفرد فرد آخر من الوجود بمعنى
فليكن حال جميع الوجودات كذلك فلا حاجة الى الفرد المتمايز في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة
الوجودان والا فلا ذلك المفرد فرد آخر وبهذا فيتسلسل وذلك خلف وهذا باطل

حصة الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امر ان احدها العارض والاخر المعروف ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصفات فلا ريب في بطلانه اذا عرّض بهذا المعنى لا يتصور الا في بعض
الانضمامية لا في حصة الوجود المصدري وان اراد وجه صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير فليس
لا يستلزم عروضه لقطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الشارح قد صرح
في حواشي شرح المواضع بان عروض الوجود للماهية اية ما هي كانت انما هو في خصوص الحائط الذي ان ليس في الخارج
الا للماهية ثم جعل ضرب من التحليل ينتزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معرفة عن الوجود وبصفها به فيكون الماهية
معروفة للوجود في هذه الملاحظة فعروض الوجود شيء عنده عبارة عن الضمان العارض الى المعروف في الحائط
فظهر انصاف الشيء بالوجود وعروض الوجود له بخصوص الحائط الذي على رايه فكيف يصح توجيه كلامه
بان حصة الوجود عرض لفرد على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم
قوله وما شأن ذلك به بغير علم لان قطع النظر عن تحقق شيء في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما لا
قوله ويح ان لم يعرض له اعلم ان المشايخ لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء موجود
في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصفات او روي عليهم بوجه الاول ما قالوا
وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يتخلو اما ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري
كافيا في موجودية ام لا على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات
الاخرى اي من غير حاجة الى فرد غير الوجود المصدري قائم بها انضماما كما هو منتهى اذ لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجودان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني يحتاج الوجود في كونه
موجودا الى عروض فرد آخر من حقيقة الوجود له وهو لا يتصور موجودا على هذا التقدير فيساق الكلام في
وجوده وبهذا حتى يلزم التسليم وبما بطل كما بين في محله واعتصر على ما به يجوز ان يكون مناط موجودية
الاشياء والاخر سوى الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض
الوجود كما صح الشئ وغيره من اتباع الشأية والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون
وجود الماهيات الاخر لا يتصور عنها اذا عرق بين موجود وموجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون الوجود
عينه يكون وجود سائر الماهيات لا يتصور عنها ولا يتصور العقل بكون وجود الوجود عينه لا يصح على هذا الشأية صلا

او بحقيقة الوجود عندهم يستلزم الوجوب فلا يمكن لهم ان يلزموا كون الوجود عيناً لشي من الكمالات الالهية
 بغير بناء على اصل لم فلا بد ان يكون وجود الوجود ايضاً زائداً عليه قائماً به في الخارج فيلزم التفسير الجليل ولهذا
 الوجود وجود آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومنشأها
 الوجود لمصدره له كان موجوداً في الخارج قائماً بالماهية قياماً انضمامياً يلزم ان يكون الوجود حقيقة قبل الوجود لان
 شيء الى شيء فرع وجوده من الوجود واجب عنه لمحقق لطبيعي وغيره من اتباع اشائية بان الوجود قائم بالماهية
 من حيث هي بل بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون الوجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشيء فذلك
 لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي نفس الماهية بل هو زائد فلا يخلو اما ان يكون لها مهية في تلك المهية ذاتها
 او لا على الاول يكون للماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقاً للوجود وصحاحاً للآثار عنه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
 الوجود بها او معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقاً له وعلى الثاني لا معنى لقيام الوجود بها اصلاً ولو كان
 بها الماهية المعروضة لتلك الحقيقة في الذين حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة
 في الذين بان تكون تلك الحقيقة قيداً لعرض الوجود ١٠ شرطاً لقيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها بالذات
 الذي هو ظرف عرض الحقيقة لها فهذا الكلام على هذا التقدير غير محصل في قيام الوجود بالماهية واتصافها
 على تقدير كون الوجود عارضاً لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس الامر
 ليست عبارة عن كون الماهية معروضة بحقيقة ذهنية في لحاظ الذين او شرطاً بحقيقة ذهنية او موجودية الوجود
 ليست موهوبة بل بالذات لا بالعرض لا فادراكها لا فادراكها لعلامة مظهرها الثالث انه لا شك ان الماهيات الممكنة موجودة
 فلو كان الوجود امراً موجوداً في الخارج وقائماً بالمايات الامكانية في الخارج كان معنى جعلها على ما انضم منه الوجود
 اليها وانضم المعلوم الى شيء غير محتمل فكان الوجود موجوداً فيجب ان يضم الجائل الى الوجود وجوداً آخر وكذا الكلام
 فيه فيكون جعل مية واحدة مستلزماً بحول غير متناهية وهو صريح بطلان الرابع ان الوجود لو كان حقيقة منصفة
 الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود او حال عدمه والاول يستلزم وجود الماهية
 قبل وجودها ضرورة ان انضمامه حقيقة الى موصوفية يلزم سبق وجود المنضم اليه اثناً في استوفاء اقسامه فيكون
 بان انضمام الوجود الى نفس الماهية يخفف جداً الخمس ان يلزم على هذا التقدم بامية المنضم على وجوده بالوجود
 لما عرفت ان انضمام شيء الى شيء فرع وجود المنضم اليه فان كان الوجود سالماً عين اللاحق يلزم تقدم شيء على نفسه
 وان كان غير فرع لوجوده وجود الممكن بوجودين مجزئ الكلام في الوجود السابق فان كان حقيقة منصفة كانت
 مسبقة بالوجود وعليها والكلام في الكلام والافهكون مصداق الوجود ونفس الماهية بالامر زائداً ولا يكون بذاته
 الزائدة العارضة من حال الموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود وصفاً منصفة الى الوجود

واما الشق المواطاتي فاستحالته ولزومها بيته لا يحتاج الى البيان في الشق الاول

بل هو امر اترى على منشأ اترى عن نفس الماهية بلا زيادة امر وانضيا في حيشية ونسبة الى الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان وليس الانسان انساني بقيام الانسانية المنتزعة عنه ككليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية موجودة بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية نفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها خاليتها عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصحا للتراعه فم نفس الماهية التي هي منشأ لانتزاع الوجود متقدمة على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصداق وما قال المشايخ في حاشي شرح المواقف ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن اجزاءه كان حمل الوجود عليه واجبا لكونها مصداق الحمل وحمل لعدم عليه مستغالا متناع اجتماع انقيضين لا يتصور كقولهم لا يمكن ان يكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن اجزاءه لا يمكن ان لا يتناع تحمل الحمل بين شيئين وذاتية ليس بشيء اذ معنى كون الوجود بحسن حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر ونشأ حيشية مصداقا للوجودية وبذلك الايتاني كونها محتاجة الى الجاهل في تقريرها فم لو كانت لذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة الى الجاهل يلزم وجوبها وبالجملة عينية الوجود للماهية لا تسلم وجوبها اصلا ولا يتصور لما كان الوجود منتزعا عن نفس الممكن بلا امر زائد فمعنى تحقق الحمل البسيط بوجود الممكن ليس الاتعلقة بمصداق الوجود اذ لا يمكن ان يتحقق الحمل بالاتزاعيات المتعلقة بمنشأ انتزاعها وذلك لانه لا تقر ولا مجعولة لها في الواقع لا تقر في شيئا ومجعولة في نفس الامر فيكون معنى تحقق الحمل بالوجود كون الحمل متعلقا بمصدرة ومصدرة نفس الماهية على هذا التقدير فيكون اثر الحمل نفس الماهية اذ لا يتحقق للوجود معنى يتحقق للماهية الا في لحاظ الزمن فلا يمكن توسط الحمل بين الماهية والوجود صلا فم لو كان الوجود صفة زائدة موجودة بوجودها لوجود الماهية منضما اليها في نفس الامر لكان التحمل الحمل بين الماهية والوجود وجودا ولهذا البحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لايتبين بها قوله واما الشق المواطاتي آه لا تخفى ان حمل المعاني لمصدرة مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على محروقاتها في حيز الخفاء عند اتباع الشائبة كالمصدر السيد المحقق قدس سره الشريف غير ما لانهم صرحوا بان الوجود حقيقة معروفة للوجود المصدري وانه محمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى براهته عدم صدق المعاني لمصدرة على غير حصصها مواطاة وايضا على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا يجد من القول بكون حصصها محمولة عليها انظر ذلك الحمل فقدر حمل المعاني لمصدرة على حصصها مواطاة اذ لا ينبغي كون حصصها معاني لمصدرة فاستحالة اشق المواطاة في ليست بيته بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند انضمام في حمل بعض المعاني لمصدرة على بعض محروقاتها مواطاة

ومعناه تعامل ان يقول على تقدير عروض الحصة للفرد انما يلزم صدق الموجود المشتق من المعنى لمصدرى مع قطع النظر
عن تحققه في ذهن سائر المتكلمين مجردا عن عرض فرد آخر لذلك الفرد والعروض للحصة للموجودة الخارجية حتى يتأكد
حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرنا فالأصل الأشمل في بيان حصة افراد المعاني المصدرة ان يقال ان كانت
لها افراد غير حصصها كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بحمل المواطاة فلا يقال للحجم انه فرد للسواد
والبيان في غيرهما من المعاني المصدرة انما يتبين له وحمل المعاني المصدرة على عروضها بمواطاة كل قائل بقوله
عبد العاصي بانواع المعاني انما يرى كلام المحشى قد قرروا الشك الاشتقائي بتقريرات كدرة غير صافية

ف قوله ومعناه تعامل ان يقول انه تقريره ان غاية الزعم من عروض الحصة للفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من المعنى
لمصدرى الموجود على ذلك الفرد مع قطع النظر عن تحققه في ذهن سائر المتكلمين ان مناط الموجودية الخارجية لا يتوقف
على تقدير كون حقيقة الوجوه او اعيان الحصة لها عروض فرد من تلك الحقيقة لها فلا يلزم ان مجرد عروض الحصة
استقفا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن سائر المتكلمين بل عروض فرد آخر لذلك الفرد وعروض الحصة مستلزمة للموجودة الخارجية
او مناط الموجودية الخارجية على هذا التقدير ليس العرض للفرد لا مجرد عروض الحصة مع قطع النظر عن تحققه في ذهن
واذا لم يلزم من عروض الحصة للفرد بل عروض فرد آخر لذلك الفرد والمعرض للحصة كونه مجردا خارجا فالحقيقة
مقايسته احوال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرنا فلهذا المقايسته انما تجرى حين كون الفرد وعروض الحصة مجردا
خارجا واصل ان على تقدير القول بكون حقيقة الوجود غير الحصة مناط الموجودية الخارجية ليس العرض فرد
من تلك الحقيقة لا مجرد عروض الحصة فلا يثبت الاستلزام بين عروض الوجود لمصدرى اشتقاقا كونه موجودا خارجا
وعلم ان الحصة سائر فردا لا يقع الا في كمالها فاعترفنا بعد ثبوت الاستلزام بين المشتق في الموجودية الخارجية بتقريرنا
قوله لان الفردية الخ وذلك لان المتعبر عنهم في حمل الكل على افرادهم ليس الاحمل المواطاة كما صرح به في شرح
المطالع ولذا لا يقال للحجم انه فرد للسواد او البيان من مثله ولا انسان انه فرد للاقيام او الفردية في الحصة
عليه الكل مواطاة وظاهر ان اقيام الفردية مثلا لا يصدق ان على الانسان بالمواطاة انما منشأ انما هو
منشأ الاتزان لا يكون فردا للبدن الحقيقة فمما قيل ان ان راد بقوله فلا يقال للحجم انه اكل عليه السواد وبيان
مثلا لا اشتقاق فيه فمما ان راد انه اكل عليه المواطاة فليس كذلك لا يسلط منطق الفردية لا ينفي سببه
قوله وحمل المعاني المصدرة انما هو بطلان ان عروضها للمعاني المصدرة ليست فردا حقيقة لها
افرادا الحقيقة منحصرة في حصصها فلا يحمل عليها المعاني المصدرة بالمواطاة وفيه ان حمل المعاني المصدرة
مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على عروضها تمام عند الشائبة بل غير صحيح كما علمنا من عروض
المعاني المصدرة وان لم تكن افرادا حقيقة لها لكن متداخلة عن معروضات الوجود المصدرة

ف قوله ومعناه تعامل ان يقول انه تقريره ان غاية الزعم من عروض الحصة للفرد اشتقاقا صدق الموجود المشتق من المعنى لمصدرى مع قطع النظر عن تحققه في ذهن سائر المتكلمين مجردا عن عرض فرد آخر لذلك الفرد والعروض للحصة للموجودة الخارجية حتى يتأكد حال سائر الموجودات عليه وحاله على سائرنا فالأصل الأشمل في بيان حصة افراد المعاني المصدرة ان يقال ان كانت لها افراد غير حصصها كانت محمولة عليها بالمواطاة لان الفردية انما تكون بحمل المواطاة فلا يقال للحجم انه فرد للسواد والبيان في غيرهما من المعاني المصدرة انما يتبين له وحمل المعاني المصدرة على عروضها بمواطاة كل قائل بقوله عبد العاصي بانواع المعاني انما يرى كلام المحشى قد قرروا الشك الاشتقائي بتقريرات كدرة غير صافية

فبعضهم بانه لو صدق عليهم ما لا اشتقاق لزوم ان تكون تلك الافراد موجودة اذ لا معنى للموجود الا بالاشياء عنه
 حصته الموجود حينئذ ان كفى في موجوديتها هذا القدر فليكن في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فروا آخر من
 غير حصته والا يلزم التسلسل في الموجودات وبعضهم بانه لزوم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد الموجود المعنى
 المصدر موجودا خارجيا فان حمل المعنى المصدر على شئ بالاستتقاق يستلزم حمل المشتق عليه موافاة بالضرورة فالوجود
 الخارجى صادق على الوجود بعينه كما يصدق على غيره من الماهيات بعينته الى تأخر المقدمات المذكورة ساءبت
 وانت تعلم ان مقصود المشتق اثبات اختصاص الافراد للوجود المصدرى في الافراد لخصه حصته بابطال تلك الحقائق
 المعروفة سواء كانت امور عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشئ اشتقاقى والموجودية الخارجية حتى تخرج
 الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام
 المذكور واثباتى عاين ابطال كون تلك الحقائق امور اذهنية وبعض الافاضل الذى لديه طولى فان كان الاستلزام
 ان يقال مضموم الوجود المصدر اذا كان عارضا لتحقيقه فمضموم الوجود المصدر الخارجى يكون عارضا لتحقيقه ايضا فلذلك
 تسليم ان تكون موجودة فى الخارج فان عررض مبدأ اشتقاقى شئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذى هو الوجود الحقيقي لفرد الوجود المصدرى ايضا وقد صرح المحقق الدوراني في حاشيته العبدية على شرح التمهيد
 ان فروا الوجود المصدرى الذات التى تكون منشأ لانتزاعه فعالية ثابت بهذا البيان ان الوجود الحقيقي الذى هو
 منقطة الى الماهيات عند الشائنة ليس فارقا حقيقيا للوجود المصدرى هذا غير نافع اذ من يقول بكونه فردا نأقول بكونه
 فرد معنى كونه منشأ لانتزاعه كون الوجود الحقيقي فردا للوجود المصدرى بطلان ما ذكره اما بطلان كونه فارقا حقيقيا لم يقين

قوله بعضهم قال فى الحاشية تقريره بعض فى الشئ اشتقاقى بعينه تقريره الاستعداد الا انه ذكر قيد الخارجى بهذا
 تركن لك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين الشئ اشتقاقى والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجى
 او تركه فمما لا يقرب تقريره استناد المشتق لبيان فى عدم اثبات الاستلزام بين الشئ اشتقاقى والموجودية الخارجية
 انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجى وعدمه وهذا غير محذور فى عبارة الحاشية ايضا استنادا الى هذا فقال
 قوله والا يلزم التسلسل انت تعلم ان التسلسل فى الموجودات مطلقا ليس بمحال انما المحال فى الموجودات الخارجية
 لم يلزم من حمل الوجود المصدرى على افراد اشتقاقا الا كونها موجودات فلاحداق شئ ان عروض حصته الوجود
 المصدرى غير كات فى موجوديتها بل لا بد من عروض فروا آخر سوى حصته والا يلزم التسلسل المستحيل بل لا بد
 ذلك لفرد موجود فى الزمن لافى الخارج والمشموع فى الزمنيات منقطع بانقطاع الاستعداد وبقية كل وقت
 قوله والتقرير الاول آه هذا الاشكال معينه واراد على تقريره استناد المشتق لانه ايضا خال عن اثبات الاستلزام المذكور
 غاية الامر ان غير خال عن كونه خارجيا بخلاف ذلك التقرير بذا غير محذور وانما عاراه هذا طاهر قوله فان كان الاستلزام آه

مع ان الوجود لمصدر مطلقا سواء كان خارجا او زهينيا من المعقولات الثنائية المسمى
لا تصور ان يكون موجودة في الخارج

اقول لا يظهر لكلام الشرح وجهته الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما لا يخفى على من فهمه
لكن ما ذكره الافاضل في وجه احتماله كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف اشارته
قوله مع ان الوجود لمصدر مطلقا ووجهه بوجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون طرف عروضه الذي من فقط
كما هو واضح في كلام القوم مع الالمائية متصفه بالوجود الخارجي في الخارج فيكون طرف عروضه خارج دون الذي هو
عدا الوجود مطلقا من المعقولات الثنائية اجاب اشاح في حاشي شرح الموقف بان ليس في الخارج الالمائية
ثم العقل يضرب من التعميل تنزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معرفة عن الوجود ويصفنا فيكون الماهية معرفة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من موطئ نفس الامر فغير بما يطلع الا تصان على كون الماهية في ظرف بحيث يصح انتزاع
الوصف عنها لكنه ليس الحقيقة اتصافا ثم قال بما قررنا ظهر لك ان طرف اتصاف الماهية بالوجود الملاحظ
و ان الذي في الخارج وان القضايا المعقولة بالمعقولات الثنائية كلها ذهنيات لا يخفى ان في هذا الكلام جوابا عن الاختلاف
الاول ان في هذا الكلام تصرح بان المراد بالاتصاف العروض انضمام الوصف الى الموضوع في ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموضوع متصفا بالوصف لا كون الشيء بحيث يصح انتزاع الصفقة عنه وعلى هذا يندرج كل وصف انتزاعي في كون
ظرفه هو الذي ينفق فقط اذ ليس في الخارج الا الموضوع لكن العقل يضرب من التعميل ياخذ الموضوع مجردا ويصفه بالوصف
الانتزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الانتزاعية معقولات ثنائية الثاني ان الوجود غير منضم الى موضوعه
فاذا قيل ان غير منضم ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الانتزاع قائم بالعقل بالماهية ولان يريد بالانضمام الحكاية
بكون الماهية موجودة فهذه ليس من الاتصاف في شيء مثلث ان القول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثنائية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذي في وعندها تقريره
في الذهن بحيث يصح انتزاع المحمول عنه كقولنا ابيان مجمل مثلا ولا يرب القضايا المحكوة فيها بالوجود الا مكان
قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية نقول ان الله سبحانه موجود في فكر مثلا فتكون امثال هذه القضايا حاكية
بلا امتثال لان القضية الخارجية هي القضية الحاكية عن غير الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متصفا مع الموضوع
ويصح انتزاع المحمول عنه وقد تكون حاكية عن الموجودات النفسية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذهن فتكون
حقيقة وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون الاتصاف المعقولة من المعقولات الثنائية
ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والعجب انه لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عروض المعقولات ثنائية
ثم حكى بان القضايا المعقولة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهر ان ما قال صاحب لائق ابيين وعلقاه

اكثر المحققين بايقول ان المعقولات الثانية في اصطلاح ما قبل الطبيعية تعتمد بها المتصورات بعضها الحقيقة في الدنيا
 دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون طرف لا تصان هو الخارج بخصوصه على المعنى المسلف كونه اقرب
 الانسان موجودا ولكن بالذات يصدق حقيقة لادنيهية وكذا لا يزيد يمكن شيء في الاعميان او ممكن في وجود
 يصدق حقيقة لادنيهية كما يراهم ولا خارجية كما يراهم في التخييل انتهى ليس في كمال القضايا التي يحكم فيها بالوجود الخارج
 والوجود في المكان كحكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعاً نعم القضايا الحكاية عن
 والادراك مطلقاً حقيقة بل لا يصدق انهما نفس الحقيقة استقرار في الواقع فانهم ولا تزال الشان في مقال العلامة القوي
 في شرح التوجيه الى القول بان الوجود من المعقولات الثانية من كمال القائلين بكون وجود الواجب عن اية غير صحيح لان
 لما تارة يكون موجوداً في الخارج فلم يجمع الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب مع وجود الوجود
 لم يصح ضم الخارج بان الوجود ولو كان موجوداً في المكان وجوداً آخر فم قال لا يصح لما تحقق فرد من افراد الوجود المطلق
 في الخارج كان الوجود المطلق ما يباقة في الاعميان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
 ان يحصل له اعارنا المعقول آخر لم يكن في الاعميان ما يباقة واجاب عنه اشاع في حاشي شرح المقفول بان الوجود
 الواجب ليس في الوجود المصدق بل الوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة بل هو
 انه اعتبارية في الاعميان الخارجية في الحال ان الوجود المصدق من المعقولات الثانية وافراده منحصرة في حصصه
 فرد الكل ما اكمل ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى المصدق ذاتيا للايمان الخارجية في الحقيقة او حقيقة الوجود المصدق
 واما الوجود الحقيقي فهو ان كان موجوداً في الاعميان لكنه ليس مستقلاً لانها لا ليس فرداً حقيقياً للوجود المصدق
 نعم انه مشتق لا تارة لكن مشتق لا تارة لا يكون فرداً لهذا وبهذا ظهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
 في الخارج الا كانت عوارض خارجية فلم يبق معقولات ثانية فيما قال الحق الدواني في حاشية القديرة على
 شرح التجريد ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لينا في كون فرد موجوداً في الخارج يحمل عليه بالمواظاة اذا
 كان المفهوم عارضاً في ضمن جملة شياء في العقل فيكون باعتبار تلك الحصة من المعقولات الثانية باعتبار
 ذلك الفرد موجوداً خارجياً ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس له ما يباقة في الخارج وان كان له من جنسية
 اخرى مطابق في المعنى فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن المعنى
 الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
 ان لا يكون موجوداً فيه بالاعتبار الذي هو به متحول ثان كما خص في شأن ليس في اذ احتملت مفهوم واحد
 ثانوية المعقولة واوليتها باختلاف اضيف اليه من الحقائق العينية غير متصور وما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
 متصلة في الاعميان اصلاً هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركب خوف الاطالة والاطناب

وانت خبير بان مع كونه كقول المتقرر الثاني يرد عليه ان كون الوجود له صدرى مطلقا من المعقولات الثانية
مسلم واما كون تلك الخلق منها فحق جيل النسخ فالقول من ينصف بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير ال
سلمة الله تعالى الاول الاضطرار لشمس لا يسطل به من المشاكسين القائلين بان الوجودات الخاصة متخالفة متكثرة
بذواتها عارضة للماهيات الممكنة هي الوجود بمعنى باب الوجودية وان بطل كونها افراد الوجود المصدر
بخلوان الاطول ولا عابثة فيب

قوله مع كونه كقول آه فيه نظر انه ان اراد بكونه كقول المتقرر الثاني انه اقنوه في عدم بطل كون تلك الخلق امورا
فهيته كما هو الظاهر فلا يخفى ومنه وخافه اذ يحصل تقرير هذا البعث من النافض انه لو كان الوجود له صدرى اذ هو
لكان الوجود له صدرى خارجي ايضا افراد موسى الحصر لكل ما يمكن ان يكون الوجود له صدرى خارجي فروع الحصر لا يتقدم
كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون الوجود له صدرى يقتر فرغ الحصر ولا يربطان هذا التقرير بسطل الخلق في حق
للوجود مطلقا سواء كانت امورا عينية كما لا يخفى وان اراد امر آخر فلا بد من تقويم حتى يتبين فيه
قوله يرد عليه اياه اقول هذا الايراد في غاية التنازع اذا المراد بالخلق هو وجوده له صدرى مناشي امر
ومشأ اشترع الوجود له صدرى عند القائلين بكون افرادها غير محصورة بوجوه الخلق وعارص للماهيات فلو كان الخلق
ومناط موجودية للماهيات قيامه بها وانما الوجود له صدرى عندهم فظاهر ان الوجود حقيقة ليس من المعقولات الثانية
كما عرفت بالشراح اثير في حواشي شرح الموقف قد سبق نقل كلامه بهذا الظاهر ان بناء الكلام ليس على ما جرت العادة
من كون اشياء الواحدة مقولانا بانها باعتبار مفهومه وجودا خارجيا باعتبار حقيقة كما يتوهم في بادى الامر
قوله بان الوجودات الخاصة اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشاكسين انهم عن آخرهم صرحوا بان الوجود بمعنى
الموجودية مشترك معنى فالوجودات الخاصة القائمة للماهيات ليست عندهم خالق متخالفة متكثرة بذواتها
بل الوجود حقيقة عندهم معنى واحد مشترك بين الوجودات الممكنات باسرها واهل الاثام على كون الوجود
مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكرة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة متخالفة
متخالفة متكثرة بذواتها من مذهب المشاعرة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضممة الى الماهيات بل
يؤمنون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما نحن الكتب الكلامية فما ذكر المشي في بيان من المشاكسية فروع كلامه
قوله وان بطل كونها آه قد عرفت ان الوجود حقيقة الذي به موجودة الاشياء فرد الوجود له صدرى عندهم معنى
منشأ لا شرع واطلاق الفرد على منشأ لا شرع شائع فيما بينهم كما صرح بالحق لا سيما بطلان كون الخلق له صدرية
للوجود له صدرى افراد حقيقة لا يجدي شيئا اذ مرادهم بكونها افراد كونها مناشي اية امره ولم يطل كونها افراد
بهذا المعنى بهذا التقرير واما عدم حمل المعاني الصدية على عروضاتها موطاة فقد عرفت انه ادعى محض غير صحيح

فان المقصود في هذا المقام نفى الفردية فقط وهو محال به فافهم وقد بقي بعد خبايا المولاة غرابة المقام لا تيت بها قوله في الحاشية مستندة الى الوجود بمعنى مابه الوجودية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلو انهم الوجود والذات مستندة الى ما منضم معهما في الذهن لوانهم الوجود خارجي الى ما منضم معهما في الخارج وهذا مختلفان بالماهية لكنه لا يصح على تقدير اشتراك الوجود بمعنى كما هو الحق عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المدعى بحسب الظاهر اشتراك الوجود بمصدر الاتساع بين الموجودات الموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي وقابل انه اراد الوجود تعالى ومتنوع استناء اللوازم المختلفة انما هو ان الوجودات مختلفة بناء على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف الملزومات ولو لم يعبأ ليس بجيد ان يثبت على هذا الصرح استناء الى الوجود بمعنى المصدرى ايضا لتحقيق التباين بين الوجود ولو لم يعبأ لاعتبار جميعها سراج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى مابه الوجودية

قوله فان المقصود انهم يعني ان المقصود بشارح نفى الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق قدس سره انه يقول ان معرض الوجود لمصدرى فردية حقيقي لما ورد عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق قدس سره فلا يرد عليه ما قال قال الشارح في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين آية قدس سره عن غير الايراد بان اختلاف اللوازم انما يدل على اختلاف الملزومات لو كانت اللوازم لوازم الماهية وذاتهم فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون كلوازم المصدر فيكون الوجود منها وخارجا من عوارض الوجود لمطلق ذلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض بمعنى ان لزومها مشروط بعرض تلك العوارض كما في اختلاف الاشخاص فانه مستند الى اختلاف عروض الشخصات وهذا الجواب ليس بشئ اذ لو كان الوجود منها وخارجا حصتين للوجود لمصدرى لمطلق وكون لمطلق لونها كما يرى غير محتمل الى تشتم البيان نعم كونه ذاتيا لجميع ما يصدق به عليه انحصار صدق على حصته جليخفا كما عرفت هذا قوله الظاهر انه اراد ان قال في الحاشية في الوجود ما حسب احدا ان الوجود عبارة عن الوجود تعالى وثانيها انه عبارة عن حقيقة شئ وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد شئ في الجواب المذكور في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد ان انتهى تقصير المقام ان الوجود يطلق على اثنين الاول معناه الاتساع البديهي لقصور الذي يعبر عنه بالفاسية بسى وبيرون كما يليق بحال عاقل ان يتنازع في كونه مشتركا وعدم كونه عينا شئ من الخلق والثاني مصداقه ومنشأ انشائه وداريل به وجوده في الواقع بلا اعتبار المتعبر وفرض افراض المالم لكن اتساع الوجود عن الموجودات ايقيا اذ واقعية التشرعيات عبارة عن واقعية منشئها بقعة الاتفاق على ان مصداقه ومنشأ اتساعه موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذهن كحالة اختلفوا في ان مصداقه ومنشأ اتساعه شئ هو مختلفا عظيما فذهب كل شارح بالبعض لا قديم الى انه شخص واحد بذاته واجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي بانسباها اليه كما صح به في حواشي شرح الموقف

وزهير الشيخ الحسن الاشعري قدس سره ومن تبعه الى انه عبارة عن نفس الخالق وهي في انفسها متغايرة
 متباينة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة اصلا وزهير المشاؤون الى ان وجود الواجب سبحانه نفس فاعية الحققة
 وجود الممكن صنفه رائدة على ذواته صنفه اليها في الواقع وهي عند جميع حقيقة مشتركة بين الممكنات وزهير المتكلمون
 الى ان الوجود صنفه قائمة بالمماهية مطلقا واجبة كانت الماهية او ممكنة وزهير الاشراقية الى ان الوجود حقيقة
 واحدة في كل مختلفة بالكمال نقصان وقوله بالتشكيك على افرادها وتلك الحقيقة هي نفسها مابا لا اشتراك
 وباب الاثنية وزهير بل التحقيق الى انه حقيقة واحدة مطلق غير ممتزجة هي عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها
 مابا لا اشتراك وباب الاثنية اذا عرفت هذا فاعلم ان ذلك نظار كلام الشارح في ان بنا را جواب الذي ذكره
 في الحاشية على انه انما هو من المذاهب المذكورة فذهب بعضهم الى ان كلامه يعني ان الواجب شاعرة القائلين بكون
 الوجود عينا للخالق كلها واورد عليه بان بنا را جواب على هذا المذهب بان صح في بادى الامر ان لما كان
 الوجود بمعنى باب الوجودية عبارة عن نفس الخالق وهي متخالفة في انفسها فيصير استناد الوازم المختلفة اليها لكنه
 بعد التعمق لان الوجود على هذا الراجح نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذهن واحدة فالوجود
 الخارج الذي استند الى حقيقة فكيف يستند الوازم المختلفة الدالة على اشكال للمزومات اليها وان لم تكن حقيقة
 الوجود والخارج والذهني واحدة فحينئذ الكمال للوجود والذهني وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم انه ينبغي
 مني مذاهب من كون الوجود عبارة عن الواجب على شانه ولما ورد على ذلك البعض في كيف يصح على هذا التقدير
 استناد الوازم المختلفة اليه لا تخاذه لو ما بل شخصا اجاب بان استناد الوازم المختلفة اليه لا يجوز لو لم يعتبر
 معه جوارحه مختلفة وانما اذا اختبرت مع جوارحه فيجوز استناد الوازم المختلفة اليه مطلقا او مقتضى خيلان الوازم
 انما هو في تلك الملهزمات وايضا لا اعتبار بوجه عرض عليه شي بان لو كان اعتبار الجوارح المختلفة مع الامر الواحد
 انفيه المتكثرة بحسب الحقيقة كما في استناد الوازم المختلفة اليه فيصير استناد الوازم المختلفة الى الوجود بآلية
 الصمدية في الوجود المتحقق انما يبين الوجود والخارج والذهني ولو با لا اعتبار وفيه من ظاهره
 انما عرفت ان الوجود مصدر امر اعتباري تابع لاعتبار القبر واتزان المشرع فلا يمكن ان يكون منشأ
 له الامر الحقيقة الحقيقية بل اعتبار القبر وفرض الفراض لعدم استناد الوازم المختلفة الى الوجود لمصدره
 ليس كونه حقيقة واحدة بل كونه امرا اعتباطيا والارأي المحيى ان كلام الشارح في الحاشية لا يصح ان يحل
 انما مية لا على ان الواجب شاعرة على كلامه على ما زعمه بآلية المتأمنين من ان الوجود بمعنى باب الوجودية امر مضمحل
 الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متشعبة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولا فني انه لو بني الجواب
 على هذا المذهب فهو ان كان تاما لانه لما لم يكن الوجود بمعنى باب الوجودية حقيقة واحدة بل حقائق متشعبة . الفقه

متكثرة هذه التماثلات الماهيات الممكنة فيصح ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الماهية
 في الخارج ولوازم الوجود الذاتي مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن وبها يتخالفان بالماهية لكن قد عرفت
 ان هذا ليس فريب المشائين بل من مبهم مشترك كل الوجود بين الموجودات حتى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه
 لكونه حقيقة واحدة عندهم ما قيل اننا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي لم نضم فحصل ذلك الشيء في الذهن
 مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فان كان يكون هذا الوجود منضما
 مع الشيء في الذهن وهو بعبارة الوجود الذاتي لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في ظرف
 واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال فقيس ان العالمين بحصول
 الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتخصيصه كيف ان لوازم
 بالعدد لا يتكرر تشخصه ولا يتحد بخارج وجوده والا فليس واحدا بل عدول انما يذهبون الى احتفاظ الماهيات ذاتها
 بخارجها فالموجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفتان بالوجود ولو تشخص عندهم ثم انه لما تنبأ الحشيش
 من كلام الشارح في حواشي شرح الموقفت على ان الوجود يعني باب الوجودية مشترك مضمون بين الموجودات على رأي المشائين
 وليس مشترك لفظي استمدك عما بنى عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه ولست اقل ان يقول الوجود
 بمعنى ما به الوجودية وان كان مشتركا بمعنى لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
 والاعتبارات المتنايزة مع يسح ان يراد بالوجود يعني ما به الوجودية الامر لمنضم مع الماهية او مقتضى اختلاف
 اللوازم انما هو اختلاف الملزومات لولا الاعتبار فمما قل وحمل بعض المحققين قدس سره كلامه على عدم اشتراك
 حيث قال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي لوازم الوجود
 لانه المنشأ لا يتاثر خارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافه فانه مع وحدته يصير منشأ لكلامه المختلفة
 لا سيما عند من يراد منه كما هو بنفسه ما به الاشتراك وبابه الاستيلاء وشكوكا في منشئية الآثار وفيه ان
 هذا الاصلح توجيه الكلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان صدق الوجود والمصدرى ونشأ
 اتزاعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان في جهة الوجود والمصدرى الى الماهية نسبة
 مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات العبدان فيقول ذلك المنشأ لابد
 ان يكون حقيقة واحدة اذ لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود والمصدرى الى
 منشأ نسبة الانسانية الى ذات الانسان اذ اتزاع مفهوم واحد يكون نسبة الى منشأ نسبة الانسانية الى ذات
 الانسان من نفس ذاتين بانفس ذاتهما مصداقان لذلك المفهوم ومطابقان لصدقه من وجوه انضمام امر وزيادته
 تلزم الاشتراك فيك لذاتين في ذاتي هو نفسه مصداق لذلك المفهوم مطابق لصدقه فالوجود حقيقة عبارة

بل الجدي في الجواب فانه لو اكتفا على المعنى عليه فانهم قوله ثم نحن من جنسهم الخ وجه لعدول الضرر من تخصيصه في شئ واحد
 الى تخصيصه بالمتجدد قوله لا ينبغي عليك ان توجب انه قد تقرر في مقرة ان للوجوب سببا علمانيا متقدما على وجوده سببا
 علميا نفسا حقيقة تلك الحقيقة عين كل شئ يعني ان تلك الحقيقة تتعين بنفسها بلا زيادة او نقصان ومعنى ايضا
 بتعينات متغلطة وتخصيصات كثيرة هي باعتبار تعين شئ وباعتبار تعين آخر شئ آخر شئ متعينة بنفسها مع
 كونها مطلقة ونفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز فلا يمكن ان يكون التعين امران اذ على نفس الطبيعة وكون الشئ
 الواحد ما به الاشتراك ما به الامتياز بنفسه اتم من ان امران ودع عرض عارض ان كان متبعا في جليل النظر لكن يظهر
 بعد التمعن انه لا مناص للحكم بالثباتية الضرر عن القول بكون المشترك مميزا بنفسه فانه قد تقرر عند عدم الحكم
 واحد متصل ليس فيه مفاصل بالفعل اصلا بناء على انه ليس كب من الاجزاء التي لا تجزى ولا شك ان الجسم متصل
 يمكن انقسامه الى النصف الثلث والربع وغير ذلك لا لانقسام من اجزاءات الاوامر كما يعترفون به ولا شئ
 من النصف الثلث والربع وغير ذلك من الاجزاء موجودة فيه بل ان لا يلزم على النظم والاعضا موجودة بالفعل بعضها
 بالقوة ضرورة استحالة التخرج من غير مرجح فاجزم ان النصف فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار المعبر فقط فذلك
 ان يكون منشأ وقوى وهذا ظاهر البطلان ويكون فرض النصف في شئ واحد متبعا مطابقا لما في نفس الامر فلا بد
 ان يكون منشأ في الواقع بلا اعتبار المعبر وفرضه في غير ما ان يكون شئ واحد بل الجسم متصل وجزء من اجزائه
 لا يسيل الى الثاني لعدم وجوده من اجزائه الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عن تعين الاول فيكون ذات الجسم
 متصل منشأ لا تخرج النصف الثلث والربع وغير ذلك لما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المتمايزة
 بالقوة ولا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في نفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلا بنفسه طبيعة الجسم
 مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لا تخرج خصوص النصفية والثلثية والربعية وغير ذلك من مراتب
 فهي بنفسها ما به الاشتراك وما به امتيازها فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها انحاء لتعينات ناشية
 عن جوهر ذاتها متغايرة في نفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم متصل فروع وحدته منشأ لا تارة
 المختلفة ومنبع الاحكام المتقدمة المتطورة فصيح يستند والوهم المختلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة مع يسقط
 الاشكال لكن الشارح برأى عن تصور هذا الذي يتجلى في فصلنا عن ما يتوصل اليه فالصحيح به اوجبا لظنه بقينا المراد
 قوله بل الجدي في الجواب قال في الحاشية المراد بالامر المنضم مع الماهية وبهذا التدرج في دفع التبعات التي
 قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافيا لكن انما يصح بنا احوال عليه لو كان الوجود بمعنى به الوجودية مع خوف
 صفة منضمه مشتركا لفظيا وتامون بكون الوجود بمعنى به الوجودية صفة صرحا بكونه مشترك بمعنى كونه مشترك
 قوله وجه لعدول الضرر الى المعنى ان الضرر لم يمتدح بل عمل عند خصمنا بالمتجدد وجهه علمانيا متقدما

بحدوث الزمان والذاتيات وتلك بالذاتية وهو العلم الذي هو عين الممكنات المبانية معه تعالى وزيادة صفته العلم عليه وكل منهما باوهم لاسان ما هو ثابت بغيره والحقائق التي حاصلها ان لا اعتراضا لما نشأ من الاستشباة ان لا يعلم قطعا ثلثة معان احدها امر اضافي شأنه ان لا يتحقق الا بعد تحقق المتسببين الاستكمال يستكمال باهو انزعاع لا يصلح للثبوت لاسم المعلوم ولا مع العلم فاذا عارضت هذه الاستكمال وعينيتها في اللاحق

فالعلم بها منطوق في علمه سبحانه ذاته بل علمه سبحانه بذاته عين علمه الممكنات فالممكنات معلومت حقيقه بالذات بالعرض بالجملة بالقبول بان الممكنات معلومت بالعرض على الاصول وما نشأ فلان لا يكون الممكنات معلومة بالعرض الا ان لا يتحقق بها العلم حقيقة فيلزم ان لا يتحقق قوله بحدوث الزمان ان لا يكون هذا الكلام شعرا بان استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم انما هو على القول بحدوث العلم واما على تقدير القول بقدمه فلا ضرورة له كما قال الشارح في الحاشية هذه الاستحالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي وعرضه عليه بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلى مقدمه على الوجود فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضرة الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم فعليا ولا يكون الباري عز وجل خالقا بالفعالية والارادة لاقتضاها سبقه العلم وجيب عنه بان لا يلزم على القول بقدم العلم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العلم بل لا يلزم في مجرد لحاظ العقل وليس من باطل ولا في ان لا يتحقق بان علمه سبحانه لما كان مقدرا على الوجود فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذاتية الحققة ولا يلزم كونه عاريا عن مجال العلم في مرتبة ذاتية الحققة ايضا وهذه المرتبة ليست من الاختراعات بل من الواقيات فتعريفه سبحانه عن مجال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل والعلم سواء كان قديما او حادثا لا يربطه ليس يتحقق في مرتبة ذاتية الحققة ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذاتية فلا مناص عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجود المعلوم سواء قيل بقدم العلم او بحدوثه فانهم قوله وزيادة صفته العلم آه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفته العلم والاستكمال بالغير اير او واحد لا ينشأ القول بالفعالية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا إشكال في الزيادة بهذا الكلام والحق ان لا يتقبل بزيادة صفته العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يشك ان يكون هذه الصفقة مسبقة بالعلم فلم يتقبل علما ولا يكون مسبوقة فيلزم تعريفه سبحانه عن مجال العلم في مرتبة ذاتية الحققة فيلزم الجهل في مرتبة ذاتية وهذا اولى مما قيل لو لم يكن هذه الصفقة مسبقة بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلم بالاختيار ضرورة سبع العلم على الفصل للاختيارى اذ لا حدان يقول لما كانت هذه الصفقة علما فيجوز ان تكون مخلوقة بالاجاب لان الصفات الكمالية من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضى خلقها سبع العلم والارادة قتال قوله حاصلا ان عرضا هذا الكلام يدل لانه مقرر على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بان علم الواجب سبحانه حضرة يامع ان حاصل حقيقة يرجع الى اثبات الفعل لمقدم على الوجود كونه عينا للوجوب سبحانه ونشأ لاكتشاف العالم حقيقة

واما الاخيران فان كان كل منهما حضوريا متحققا فيه لكن باجوبية تعالى هو الثاني وما هو عين المعلوم هو الثاني ايضا
وان كانا تحتحيين المكنات فهما متغايران في الوجه فحينئذ احد باجماع المعلوم تهو بغيره عينية الاخر معه فافهم قوله نفس
اذ كلما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في المكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
الاضمانية يصدق عليه منشأ الاكشاف لنفسه ولغيره بخلاف الواجب بجمانه فان من الحاضر عنده المكنات ليست منشأ
الاكشاف لنفسها ولا لغيره بافصده قهرا معا على امر واحد بعض المواد كما علمت بما ذكرناه لا بوجوبية بل بجمان

والاعتقاد ان يكون علم الواجب بجمانه حضوريا كصاحب الاشياء ومن يتبعه ينكرون العلم بفعل المقدم
على الوجود فيقولون سبق العلم على الوجود غير ضروري كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب بجمانه على ما تحقق عنده
قوله واما الاخيران اه اقول قد مر ان العلم بحضوري عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك ففهم
الشارح ايضا في مواضع عديدة من كتيبه فكيف يكون العلم الذي هو غاير للمعلوم حضوريا مع ان الكلام الشارح في حوا
شرح التهذيب كان على كون العلم بمعنى ثلث نقط حضوريا واخراج العلم بمعنى الثاني عن الحضور كما يظهر بالرجوع اليه
قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ قال في الحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ انزعاش
ذات الموصوف هي واجبة الثبوت للنفس في امر عند عدم انتهي اقول فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة
الادراكية صفة نفسانية او منشأ انزعاشها ليس في ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية
وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انزعاش بل صفة نفسانية قائمة بالنفس قياما انضماميا وعلى تقدير كونها انزعاشية
مستتره عن نفس ذات الموصوف لا يلزم بطلان مرتبة العقل الميولاني وعدم طرمان الذموان النسيان على علم النفس وكون
ذواتها نابعة من باب جميع الصفات كما يقولون في الواجب بجمانه وغيرهما من المفاسد بالجملة على تقدير صحته ما ذكره في الحاشية
لا يكون العلم بحضوري صفة نفسانية او منشأ انزعاشه ليس في ذات الموصوف لا بوجوبية الثبوت للنفس كما لا يخفى
قوله فان من الحاضر عنده الخ اقول لا يخفى ما فيه اما اوله فلان المحشى قد اعترف ان العلم
بمعنى الحاضر عند المدرك حضور محقق في الواجب بجمانه وعين المعلوم حيث قال واما الاخيران الخ
واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الاكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للمقول بان
المكنات الحاضرة عنده ليست منشأ الاكشاف اهلا واما ثانيا فلان هذا النقل منات لما قال الشارح
في الحاشية المنبهة ان العلم بالتفصيل للواجب بجمانه عين باوجوده في الخارج لانه اذا كان العلم بالتفصيل عين المكنات
الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ الاكشاف نفسها فاقال المحشى مع كونه مخالفا لما صح ليقول
من ان منشأ الاكشاف في العلم بالتفصيل الذي هو علم حضوري نفس ذات المكنات لا يصلح توجيهها الكلام الشارح

قوله والاشياء والاشياء هي التي هي في علمه تعالى غيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو الاشياء
والاول برى عنهما قوله وهو مبدء الخ مفعول الاستبعاد لعينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها مفعول
فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس ذات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فليزعم الاستحال
بالغير وزيادة صفة العلم قلت قد صرح اشرار وغيره بالمتحققين ان العلم التفصيلي ليس صفة الكمال بل هو علم انفعالي
ومعلوم للعلم الاول انه هو صفة كماله فلا بأس بل هو الاستكمال بالغير لا بزيادة صفة العلم لانه لو كان لازم وجود الممكنات
قال الشارح وقد تحقق في الوجوب آه هذا شروع في تقرير الجواب محصله ان البارى سبحانه له علم قبل وجود الاشياء
وتحققها وعلم بعد وجود الاشياء وتحققها اما العلم الاول فهو صفة الكمال عين الذات فذاته سبحانه بنفسه مبدء الانكشاف
الاشياء بغير زيادة بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض وفي السموات سبحانه في كونه مبدء الانكشاف الاشياء جميعا
كالصورة العقلية التي تفرض انما متعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العقلية المفروضة على تقدير ارتسامها
في ذن مبدء الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة المدرك عنده منكشف كذا في تعالى مبدء الانكشاف الاشياء
صغيرة وكبيرة قطرها علىها وسافلها ما دياتها ومجراتها جواهرها واعراضها واما العلم الثاني فهو علم حضوري محصور
جميع الممكنات عنده تعالى حضوره لمعلوم عند لحظة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول
لما كان عين الوجوب سبحانه ومبدء اسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثره معلولا يسمى انفعاليا لان المعلول
هي الانفعال وهذا العلم ليس صفة الكمال بل عين الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم
التفصيلي للوجوب سبحانه آه فان قلت لا وجه لتفصيل العلم التفصيلي بكونه حضورا بل العلم الاجمالي ايضا حضور
قلت العلم الاجمالي ليس حضوريا كما انه ليس حضوريا فانه ليس بحضور بصورة كما انه ليس حصول الصورة بل حضور ما هو
جاعل خالق وهذا الخور العلم مغاير للحضور والحصولي لتقسيم اليها ليس للعلم الذي يكون عين المعلوم اما الذي عجز
فان كان امر واحد من الانكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي والى وان كان مبدء الانكشاف بعض فليس يتحقق عندهم
كذا فان بعض المحققين قد سرح في تحقيق ما قال استاؤا العلامة مظهره انه ان كان المراد بالحضورى ما لا يكون حصول
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان المراد به ما يكون عين المعلوم فهذا العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضورى واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الوجود
والممكن فايفض حضورى وان قيل ان ذواته مبين للممكنات بمباشرة ذاتية فليس بحضور كما انه ليس بحضور
قوله وضع استبعاد لعينية الخ لما ذكره الشارح ان العلم بعين مبدء الانكشاف نفس ذاته تعالى فذاته بنفسه مبدء الانكشاف
الاشياء بغير زيادة قطرها او رعليه بوجوه منها كسبحي بيانها مع لها واعليها ومنها ان الممكنات بربها والمعلوم لا بأس بانها
معدومة خرقه في مرتبة ذاته الحق فلا يكون الممكنات معلومة له جل شانه في تلك المرتبة اذ المعلوم لا شى فاشي يميز وينكشف

لكن يريد عليه ان يكون ذات الوجود قبل مبدء الانكشاف للمكنات فكشاً فاحقيقاً مع تباين الحقيقة بآداب العلم

فاجاب بان ذات الوجود سبحانه لما كانت مبدء الانكشاف جميع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشقة في حقيقة
الحقيقة سواء كانت اشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما لا يصلح له (الاعتدالية) تقتضي التمييز بين
المعدوم المطلق صلا والافلاقي مع وما مطلقاً فلا معنى لكون المعدومات المنكشقة وقال الشارح في حواشي
شرح التمهيد بان الممكن جهتين جهة العدد والافلية ولا يتعلق بالعلم من هذه الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلق
المطلق لا يميز له صلاحاً متعلق به العلم وجهة الوجود والفعلية وهذه الجهة جهة الوجود لان وجود الممكن بعينه وجوده
فعليه سبحانه بالممكنات منظوف في علمه بذاته وهذا الكلام منزه لانه ان اردوا بقوله ان وجود الممكن ان الوجود سبحانه
للممكنات فسلم الاله غير متسلم لوجودية الممكنات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه ضرورة ان المعلول الوجودية مرتبة ذات
وان اراد ان الممكنات موجودة بنفسه وجعل الوجود سبحانه فذلك خطأ صحيح لا يستلزمه وجوب جميع الممكنات ما قال ان علمه
سبحانه بالممكنات منظوف في علمه بذاته ان اردوا بان العلم بوجود الممكنات منظوف في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الوجود الممكن
كما هو رايه فعلى تقدير تسليمه لا يجدي شيئاً اذ ذات الممكنات مغايرة لذات الوجود سبحانه عنده وان كان موجوداً
متحدة معه جل شانه فلا يلزم من اتحاد وجود الممكنات مع انطواء العلم بذات الممكنات في علمه بذاته غاية ما يلزم منه نظيره
العلم بوجود الممكنات في علمه بذاته وهذا غير محذور لان وجود الممكنات في مغايرة لذاتها فلا يلزم من هذا الانطواء انكشاف
ذواتها اصلاً وان ارادوا العلم بذات الممكنات منطوف في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
من كتبه من كون ذوات الممكنات مباينة لذات الوجود جل شانه وقال المحقق المدوني في حواشيه الممكنات
في مرتبة العلم الفعلي وجود الاجمالية بكشافها عنه جل جلاله شبهها بالوجود الذي ينفصل الذي بعد الايجاب
كانه تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضاً ضعيف اما اولاً فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات
كثيرة غير معقول واما ثانياً فلان الممكنات ذات تباينة ومباينة للواجب جل شانه فيستحيل ان يكون لها وجود
اجمالي وتفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذاتان واما ثالثاً فلان هذا الوجود الاجمالي اماه احد يلزم
ان يكون الممكنات بقضائها وتضييعها مع تباينها وتجانسها حقيقة واحدة وهو صريح الاحتمال او كثيرة فالممكنات
كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الاسباب فلا يكون ممكنات على ان لا يكون وجود الممكنات تفصيلاً
وتحليلاً لذلك الوجود الاجمالي واما رابعاً فلانه لا يخلو ان يكون هذا الوجود الاجمالي كما فينا في تحقق الممكنات
اولاً على الثاني الممكنات معدومات صرفة فيخرج الاشكال فتقوى وعلى الاول لزوم وجود العالم قبل اسجاده وبهذه
هذا القول فاسد جداً فالحق ان الاشكال لا يندفع الا بتبني الصوفية الكرام في هذا المقام
قوله لكن يريد عليه انه انت تعلم ان انكشاف المبين بالمبين الآخراً مطلقاً كما نطق بظاهر كلامه انتهى

وعلى التسليم فمقتضى عن الحكم باعتبار الكمالات بعضها عن بعض عنده تعالى بجنس حقيقة واحدة بسيطة فان العلم
بالمتميز عنده العالم كيف يتميز المعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوق التمايز

ولا ينبغي ان يدعى البديهة في اتقانها لتلعل الغرض ان يشاف المباين بالمباين من جنس حضوره بنفسه وبصورته
ومرجع مناسبه بين المباين الذي هو منشأ الانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم اما يحصل صورة او ^{بصورة} ^{بصورة} ^{بصورة}
نفس الشيء عند العالم باحد الوجهة نشئة وكلها متفق هنا فان الكمالات في مرتبة العلم الفعلي ليست موجودة ^{صلا}
قوله وعلى التسليم في مقتضى آجاب بعض المحققين قدس سره عن هذا الاشكال بان الله تعالى لما كانت كلمة في حد
ذاتها غير متفطرة في كمالها الذاتي الى شيء فمع تساوي نسبها الى اكل وجب ان يكون الاشياء قاطبة نفس
ذواتها منكشفة عنده وتتميز من لوازم الانكشاف واستصواب الاكثرون الحق ما قال الاستاذ العلامة مد ظله
ان هذا ليس ابا عن الاشكال لاكتشاف الشبهة بل محصلة لا يجب الايمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باخلاص
اعتقاد ولا يلتفت الى عضال من شبهة يستبعد ولا كلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يترصد
الجواب ان يبين ان الكمالات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وانها علاقات ما بينها وبين الذات الحققة
انكشفت الاشياء عندها وكيف استاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا واحدة بسيطة
مقتضية النسبة الى الجميع وهذا الجواب غير متعوض لذلك قال بعض نظار كلام الشارح ان ذاتها لو كانت
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الكمالات وبذلك الخصوصية تكون ذاتها سبحانه كاشفة له كاشفا تفصيليا
ولا بعد في كون الكاشف مبينا للكشوف وان كان الاول خصوصية مع الثاني ثم لخطر الى تمايز خصوصيات
تمايز العلوم ولا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصية موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفته المتعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصية امور منزهة الى ذاتها سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الاشياء
من تمام صور الكمالات في ذاتها تعالى في بطلان ما ذهبوا اليه او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
افلاطن وسقط انظر من القول بتلك الخصوصية اعتراف بان الذات الحققة غير كافية في تميز الاشياء
كما لا يخفى او لا يكون تلك الخصوصية موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفته المتعدد فلا يخلو تلك الخصوصية كشأن
الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف والتمايز بالحقيقة نفس ذاتها تعالى قال الاستاذ العلامة مد ظله
الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الكمالات نسبة بينها فتكون متاخرة عن وجود الكمالات او تحقق
النسبة فرع تحقق طرفها فلا ممانع للقول بكون تلك الخصوصية مناطا للانكشاف والامتناع في العلم الفعلي
المقدم على الوجود ولما تنبهنا الى القائل على القول بكون الخصوصية مناطا للانكشاف العلم الفعلي المقدم على الوجود
هذا ليس معنى محض قال ان تلك الخصوصية امور منزهة وليس لكشف على ذلك موازاة مرتبة بل منشأها وذاتها واحدة بسيطة

هذا هو الحق لا يخفى على من يتفكر في هذه المسئلة

والقول بان بينة تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وممكن منشأ لانكشافات الممكنات بحسبه
امتاز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام المعلم الثاني في سياسات المدينة لا يجزئ لفعلا ان ذلك
الارتباط لا يمكن ان يرتفع بالتباين الذي هو منشأ الابداء المذكور عينه تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان
استياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك لا يتنازع
اما بنفسه وانها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها التساوي العلم والمايز بالذات تعالى خليف

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ لاتساع امور كثيرة مختلفة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ لاتساع
المنطقة والدوائر الصغائر والمركز والمحاو كذا ان سجد منشأ لاتساع خصوصيات مختلفة متميزة الآثار والاحكام وهي
العلوم المتميزة ولا يخفى ان قياسه لاتساع خصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على اتساع المناطق والمحاو والمركز
والدوائر الصغائر من الكرة قياس من لفاتق اذ الكرة ليست طامضا بل هي منطوية على اجزاء مقدارية بطراف وجوب
بشكل الذات الحققة الاحدية البسيطة من كل وجه على ان اتساع المنطقة والكرية وقطبية. الكرة عقول لاتساع انكشافات
وهي خصوصيات من احكامها فيمنع عن الذات الحققة الاحدية البسيطة من ثمن ضاوتها غير معقولة انكشافها بالعلم
قوله والقول بان بينة آية سخافة هذا القول غير خفي ما قرنا انفا اذ هذه الارتباطات لا يخلو ان يكون موجودة
في مرتبة العلم الفعلي على وصف العقل والاعلى الاول فاما امور منتهية الى ذات التعريب سجد فيرجع الى مرتبة هب
ويطلى بما يطلى من هبها او منفصلة عنها فيرجع الى مرتبة هب فلا طعن ويطل بطلانها ويضربك الارتباطات لكونها ممكنة
تكون موجودة بالعلم والاكلام في العلم السابق عليها الكلام مع ذلك القول بتلك الارتباطات اعتراف بعدم كون آية سجد
منشأ لانكشافات الممكنات امتيازها وعلى الثاني تكون تلك الارتباطات حقيقة تتحقق مصدر العلم فتكون بلغة لاجل لها
في انكشاف الاشياء وتبينها بصلها ايضا الارتباطات نسب الوجود سجد. وبين الممكنات فلا يمكن القول بكونها مناط الانكشاف
والاكتفاء في العلم الفعلي المتقدم الايجاد لانها متاخرة عن وجود الممكنات قطعا لا تتحقق ان تتحقق نسبتها في حق فيها فافهم وتزل
قوله لان تلك الارتباطات قد عرفت ان تلك الارتباطات لكونها نسبة متاخرة عن ذات المستبين طاهر ان الممكنات ليست موجودة
في مرتبة العلم الفعلي فلا حتى تتحقق الارتباطات في تلك المرتبة ولو سلم تحقق الارتباطات في تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات
حاضرة عند تعالى تتحقق تلك الارتباطات فيلزم تحقق الممكنات في مرتبة ذات الحققة وهذه محال ولا تكون حاضرة فلا معنى لانكشافها
الممكنات امتياز تتحقق تلك الارتباطات في تلك الممكنات غير موجودة صلا لا بفسادها ولا بصورتها ولا في انكشافات المباحين عن سجد
من دون حضوره بنفسه وبصورته فلا يكون التباين الذي هو منشأ الابداء المذكور متصفا عن تلك الارتباطات
قوله فيلزم ان يكون آية فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالانتياز
فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات سواء كانت مخلوقة بالايجاب وبالانتياز

او بنفسه تعالى فهو اول كلامه ويسمى ان الممكن فيلزم الدور او باربنا مات اخر وهكذا الى غير النهاية فيحصل
 الاختيار صلا اذا لم يتميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يتميز واحد منها بالغير ايضا والا لا يتحقق ما يضر من ان يتحقق ما لا يضر
 لا ريب في كونها ممكنة فلو لم يسبقه بالعلم قطعا والا يلزم الجهل في مرتبة ذاته العلية فربما
 قوله او بنفسه تعالى الخ اقول به الاشتراك في الاشكال الاخير ان لم يتصور على تقدير كون تلك الابطاحات
 مخلوقة بالاسباب لكن في ارتباط الاشقوق المتصورة على تقدير كون تلك الابطاحات مخلوقة بالاسباب لا
 قوله او بنفسه ان الممكن انه اقول لا ريب اذا توقف امتياز الابطاحات على ذات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون
 تحقق ذاتها متميزة بعضها عن بعض في الابطاحات منسوبة بغيرها الوجبة وبغيرها الممكنات كما ان تحقق
 البتة فرع تحقق طرفها كامتيازها فرع لامتياز طرفها لا يقصر اقياس الممكنات ليس معنى انما على وارتباطها في ذاتها
 بل ازيادة شئ عليها مثل امتيازها كما قد مر فوقف امتياز الابطاحات على ذاتها معتمدا على امتيازها اذ لا يتوقف
 شئ على معنى الا تتراعى الا توقفه على منشأ انتراعه ضرورة انه لا يتحقق له الا يتحقق منشأ انتراعه فقد وضع لزوم الدور لبعض
 الناظرين للمتمسكة فان اردوا ان ينظر الى ظاهر كلام المحشى عدم لزوم الدور قال الشارح في الحاشية وليس في الاجمال
 هذا كلام حق اذ لو كان معنى الاجمال ههنا يقال في اعتد المحذور او يقال في نفي ذلك يلزم ان يكون المعلول
 منكسرة بتميزة عن سبيل التفصيل فيلزم ان ينقص التحصيل بالعمليات كشكشة تفصيلا ومما كان احدهما عن الآخر وانما
 الاجمال بمعنى كون مبدأ الانكشاف امر واحد بسيط قال الشارح في الحاشية بل معناه ان هذا اخر من كلامه بهنبار في
 التحصيل حيث قال ان حقيقة تعاقبية بسيطة يصدر عنها فصل المعلول كما ان المعقول البسيط عن ذاته لا يفتقر الى مفصلة
 ولكن المعقول البسيط عندنا موجودا معقولنا وبهناك نفس وجوده تعاقبية بمعنى المعقول البسيط هو ان كما يكون بينك وبين
 مناظرة فاذ كل كلام كثير خط يالك جازية ثم تفصله شيئا بعد شئ الى ان يلا وستة كما غلب على عندك تجرير
 وعرض عليه شئ المعقول في حكمة الاشراق حيث قال اما اخر ما من الشال في الفرق بين العلم التفصيلي وبين العلم بالقوة
 بها وبين ما لم تترك فوجد الانسان نفسه علما لا ينفع فان سجد الانسان بنفسه عند عرض المسائل علم بالقوة يجوز
 نفسه حكمة وقوة على الجواب لكنه السائل المذكورة فيه بالقوة اقرب ما كانت قبل السؤال فان السائل ان لم يكن
 عالما بكل واحد على الخصوص لم تكن عنده صورة كل واحد وجب الوجود منزه عن هذه الاشياء هذا كلامه محصلا
 هذا العلم بالقوة الذي يجوز نفسه لا يقتدر على جواب المسائل الكثيرة له علم واحد بالفعل علوم اخرى مفصلة بالقوة لكنها
 قوة قربية من الفعل لا يحتاج خروجها الى الفعل الى تحتمل الذي حصل بالفعل بان له ملكة الجواب والحق ان هذا الظاهر
 وكذا المنظيرت لانه المذكورة في كلامه ليس مقبلا ما علم الواجب سبحانه بل بالقول البشرية كما كانت قاصرة
 عن مجيل هذا النوع من الاجمال الذي هو مقدس عن التحليل والتركيب متعال عن عدم الاختيار في نحو علم

قولك في الحاشية فلذلك لان المراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثره علمه لكثرة بعد ذاته بعد العلم بالكل
الذي هو علم بالحققة وعينه سبحانه وتعالى ويقول يتحد لكل نسبة الى ذاته ان الكمال متساوي الاقدام في سلك ما هو عليه
واكتساب البرزخية لا يتحد معه الحقيقة ولم يقرر بقوله فهو لكل في حد ذاته انه مبدأ لكل خلاف ذلك لان تركيبة وقوامه
تعالى المدونة علوا كبيرا

احتاج الى تقرير الاجال الذي يكون فوق الاجال الذي في الحد والمحد وفي علم شيء مع عدم امتياز عن
جميع ما عداه فاوردوا نظريات المفيدة للتخييل في الجملة لتلايستبعد العقول عن تجويزه بالكلية
قولك لان المراد بالعلم انما كان قول الفارابي وعلمه بالكل بعد ذاته موحدا للزوم الجمل وقوله يتحد لكل بالنتيجة
فهو لكل في حد ذاته موحدا لاتحاد الوجوب بالمكانات تركب الوجوب سبحانه منها محل الشارح كلامه على علم الاجال
والتفصيل حتى يرفع التوهمات المذكورة عن كلامه فالمراد بقوله وعلمه بالكل بعد ذاته وكثره علمه لكثرة بعد ذاته هو العلم
بالعلم الاجالي والاحمال ان علمه بالتفصيل بعد ذاته التي هي العلم الاجالي وكثره علمه بالتفصيل لكثرة بعد ذاته واما قوله يتحد لكل
بالنتيجة فانه فالمراد منه ان المكانات كلها متساوية الاقدام في كونها معلولات للوجوب سبحانه وكونها خاصة عنه جل شانه
واما قوله فهو لكل في حد ذاته فالمراد منه انه مبدأ لكل خلاف ذلك لان تركيبة وقوامه سبحانه واولاده سبحانه علم لكل لان النفس
ذاته تعالى نشأ للاكتشاف فالعلم بالكل منطوق عليه بنفسيه باعتبار ان في مبداء الاكتشاف لكل كانه لكل فذلك ما مره
والحشي وير وعليه مردا ظاهره انه توجيه لقول لا يرضى قبله لان الفارابي في نفسه ان علمه سبحانه بالاشياء باسما صورا
في ذاته تعالى ولا ينبغي ان علمه سبحانه بالمكانات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على منسبته كذا قال بعض المحققين
الصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه الصور صفات للمبدأ فاورد بلزوم التكثر في ذاته تعالى فلذلك هذا التوجيه
قال في الكلام والاحمال ان العلم لكونه منزهة بعد ذاته البتة لان الصفات الانضمامية تكون بعد الموصوف والكثرة
في تلك الصور كثره بعد ذاته فلا يجب التكثر في ذاته فهو لكل في حد ذاته يعني ان نسبة كل الى نسبة واحدة وهي نسبة
المعلولية فلا يجب التكثر في الذات فانها ليست معلولة من جهة الكثرة بل ان اخذت جملة من احد من هذه
ان اخذت في جهة فخصها ترتب عليه وحدود الصور بعضها بواسطة الجسم والاصح في تقرير كلامه ان يكتفى بوجه
منظله انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالمكانات بارتسام صوابه في روعه انه يلزم على رايه الكثرة في ذاته تعالى فاجاب
بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه منزهة والصفة المنضمة لاصح الموصوف فلا يلزم الكثرة في ذاته ولما استشكل
ان علمه تعالى لو كان منزهة منزهة لزم ان يكون علمه بذاته لا يتقرر بذاته قال وعلمه بذاته وكثره علمه بعد ذاته
يعني ان علمه بذاته ليس منزهة بل انما الصفة المنضمة كثره علمه في علمه بالمكانات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكثر في
ذاته ولما كان متوهم ان يتوهم ان العلم الذي هو كمال لولم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غوامته والكامنة

قوله وقام القول فيلحق الشيخ العلم العلي للوجوب بما يقتضي تفصيلا والقول الآخر لا يجازي ذلك عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول
فما لعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما صدقة قائمة بمقتدرة في ذاتها وهي صور الممكنات بخلافها

بل تكون منتظرة في تمامها وكما لها الى انضمام صدقة العلم اليها وهو خلف باطل فله بقوله فهو الكل في حد ذاته
انه تعالى تام كامل في ذاته لا ينظر في تمامه كما في ذاته التي هي آخر فليس انضمام العلم الى الذات الحققة تمامها كما انضمام
افضل الى الخمس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متممة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل
لا ما يقابل البعض بل الكلام الشريف لبعضهم وجوب اكلامه بتوجيهات اخر لسنا نقنها وعدم انطباقها على مذاهب تركنا
قوله ام لا اعلم ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس لعالم بنفسه لا بغيره قالوا ان العلم يستند
اقتضائه بين العالم والمعلوم ولا يعقل الاضافه تبيين الشيء ونفسه هو سبحانه غير عالم بنفسه ما لا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون
الوجوب سبحانه عالما بنفسه ولا بغيره وهذا الامر يخفى جدا سخافته غفيرة عن البيان في علم شيء في شيء عبارة عن حضور شيء
بالفعل حقيقة موجود بالفعل حضور شيء عند نفسه اذ كان مجردا ضروريا وليس له لا عدم غيبة شيء عن نفسه بل هو بالضرورة صلا
قوله وعلى الثاني اما صدقة اخبرنا من شيوخ وغيره من توارى المشائين تفصيلا ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
وعنه سبحانه بالاشياء الخارجة عن ذاته بصورة عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في انهم الساج من الاشارات للصورة
العقلية قد يجوز وجوبه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفاد من الصور الحسية من السماء وتقدح زان بسبب الصورة والا
الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج من العقل فكذلك صورة موجود لا يجب ان يكون ما يعقله وجوب الوجود من الكل
على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه راوان بين ان الاول للوجوب لذاته لا يتوهم من المبادي العالية على اي
نحو من انما يتعلق بعقل المعقولات فمفهوم المعقولات ان ما يكون معللا لوجود الاعميان الخارجية التي هي صور المعقولات لانها
علما غريبا لم يسبق احد الى ذلك ايجادا لا يتقلد بعد ذلك يسمى علما فعليا او لا يكون معللا للاعيان الخارجية
الاشياء بخلافه صورة يسمى انفعاليا ونعمي الصنف الثاني عن الاول تعالى لا تتنازع افعاله عن غيره ولم يعلم انه قد اورد
الشيخ على نفسه اذ كان معلولا صورة اقبانية متفردة في ذاته فيلزم ان لا يكون من ان الوجوب سبحانه واحدا حقا
بل يكون شتمه على كثرة واجاب عنه بان الوجوب سبحانه عقل في ذاته وكان في ذاته على الكثرة لا يتقلد الكثرة بسبب
تعلقه لذاته بذاته فتعقله للكثرة لا يلزم معلول له فصور الكثرة التي هي معقولات معلولات ولوازمه المتتمة بترتيب
المعلومات في متاخرة عن حقيقة ذاته تانها المعلول ذات غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر المعلولات
واللوازم لا ياتي في وحدة علمها الملزمة اياها سواء كانت تلك اللوازم متفردة في ذات العلة او
مباينة لها فان تقرر الكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعينية والوجود
لا يتقصد تكثره وبالحكمة الواجب سبحانه واحد وحده لا تتناول بكثرة الصور لمعقولاته المتفردة

والحق الطوسي مع اشتراط مع نفسه ان لا يخالف الشيء في شرح الاشارات اعترض عليه بوجه الاول
ان اثبات الصور في ذاته تعالى قول يكون الشيء الواحد فاعلاوقا بلا متاعا وحيث باننا لا نعلم شيئا يكون الشيء الواحد
فاعلاوقا بلا متاعا انما المحال كمن الشيء الواحد فاعلاوقا بلا معنى مستعد وانما كونه فاعلاوقا بلا معنى الموصوف بصفة
فليس يحل انشا في ذاته تعالى كونه محلا معلولا له كملكته المتكثرة تعالى عن كل عكس او كبر او اجاب المصدر لشيء
بان وجه ذلك الصور ترتيب على كما بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكرار في ذاته تعالى ولا يخفى بانه
من ان يخط اوجه من لا يحتمل ان يكون له محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة لا الزام صدر والكثير عن الواحد
الثالث انه قول يكون الاول لو جب بانه موصوفا بصفات غير متناهية غير اضافية ولا كلية واجاب عنه
المصدر لشيء بان المتع انما هو قيام صفات كائنة غير سلبية ولا اضافية وذلك السور ليست صفات كائنة ولا تخفى في
لان العلم حقيقة كائنة بلا ريب قد حصل بهذه الصور الرابع انه قول بان معلول الاول غير ما بين لذاته تعالى لان معلول الاول
صورة العقل الاول المتقرب في ذاته تعالى وحيث بان كون المعلول الاول سبانيا غير منفصل لازم لكنه ليس تخيلا وكونه مجزئا
غير لازم فاقبل فيه النجاسة من قول بان تعالى لا يوجد شيئا مما يابنه بذاته بل توسط الامور الحادثة فيه قال وكل من انشا
الظاهر من سبب الحكماء والقديماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى في افلاطون القائل ببقاء الصور لعينية بدواتها ولثبات
القائلين بانها عاقل العقل هو الاول انما تركبوا هذه المحالات من تراكم هذه المتاع وقديور على بانها
انه يستلزم تلكا تعالى بالغير زيادة صفة العلم وان يستلزم عدم علمه سبحانه بالبحرانيات المادية اذ حصولها في المجزئات لا يما
في الوجه تعالى محال عندهم وان الصور المرسمة في ذاته تعالى غير متناهية حسب التباين لعلومها معلولة له تعالى صادرة
حسب شأنه فاما ان يكون صوره بان يصدر بعض بوسط البعض فتكون مترتبة وجود الامور الغير المتناهية المترتبة على
بالهذه الناهضة في الحكمة وانما ان يكون صوره تلك الصور فمرة واحدة فوخلات تقرر في مداركهم من امتناع صدور شيء
عن الواحد ولا بطلان هذا المذهب بوجه اخر ايضا تركنا بالصفحة الوقت ليعلم ان الحق الطوسي بعد ما رددهم في شيء باوجه
التي مرت قال لولا اني شترطت على نفسي في صدد هذه المقالات ان لا تعرض لذكر ما اعتمد فيها اجد محالنا لما
بيئت من تقصص عن هذه الضائق وغير بياننا في الكمال الشرط الملك مع ذلك علم اجد من نفسي خصته بالاشير في هذا
الى شيء من ذلك صلافا شرت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو غير ذلك قول العاقل محال لتحتاج
في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو موجود فلا يحتاج اليه في ادراكها بصدور عن ذاته
لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو موجود واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة متقدما وتختصرا
في صدارة عنك لا بانفردك مطلقا بل بشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة
بغير ما بل لما تعقل ذلك الشيء بها لك تعقل ايضا بنفسها من غير ان تضاعف الصوفيك

أو واحدة بسيطة ذات تعلق بالكائنات بأسرها أو غير قائمة به فاما بنفس حضور الكمالات عنده على بوجه الكسوف
بتصانعت اعتباركم المتعلقة بذلك بتلك الصورة فقط على سبيل التركيب وإذا كان حالكم مع ما يصدر عنكم
بشأنكم غيركم فبذلك الحال فما تلك الحال لتعقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غيره في التأمل ان كونكم محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلكم ايما فالتعقل فلكم مع انكم لست محلا بل انما كان كونكم محلا لتلك الصورة شرط
حصول تلك الصورة كالتعقل في شرط في تعقلكم ايما فان حصلت تلك الصورة لك بوجاهة غير المحلول فيك حصول
من غير حلول فيك معلوم ان الشيء الفاعل في كونه حصولا لغيره ليس من حصول شيء لقابله فاذن المعلوم ان
للمعقل الفاعل لذاته حادثة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل ايما من غير ان يكون حادثة فيه اذا تقدم بذا فنقول قد
ان الاول عاقل لذاته من غير تغيير بيناته ويدر عقله لذاته في الوجود ولا في اعتبار المتعبرين على ما روي حكمت ان
عقله لذاته علة لعقله للمعقول الاول فاذا حكمت بكون العقلين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
فاحكم بكون المعلولين ايعني المحلول الاول وعقل الاول شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
مباينا للاول والثاني متغافرا فيه لما حكمت بكون التغاير في العقلين اعتباريا محضاً فالحكم بكونه في المعلولين لك
فان وجود المعلول الاول نفس عقل الاول ايما من غير احتياج الى صورة متنافقة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل باليسر معلولات حصول صورة فيها وهي تعقل الاول لوجب لوجود الاول وجود
معلول الاول لوجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والوجوب
يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير واجبان تلك الجواهر والصورة تلك الموجود على ما هو عليه فان ذلك لا يغير
عن علمه متقال ذرة في السموات الارض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا الكلام انما هو مقتضى مقتضى
هذا الكلام في المحاكات لم يدر ان مع ما فيه يلزم عليه ان لا يكون المحلول الاول صادرا بالغاية والارادة والغير
يلزم الاستكمال بالغير والغير يلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لا متناهية اقسامها في المحلول الاول عند فهم
قوله او واحدة بسيطة الخ هذا من مذهب العلماء الماتريدية جهالة فاسم ذهابها الى ان علمه سبحانه منه بسيطة قائمة
بذاته تعالى ذات اضافة الى المعلومات واوردهم ولا ان الكمالات كانت محدودة ضروفي قديمة بعينها
فيلزم الاضافة الى الاشياء الصرفة المستمرة المحض بذا غير معقول وحديث بان العلم وان كان قديما لكن تعلقات
حوادث فلم يكن له في الاصل تعلق بذوات الكمالات فبما نفى تعلق العلم بالكمالات في الاصل فلينزله الجواهر الباقية
وما قيل العلم مع التعلقات قديم الا انه لا يلزم وجوده معلوم لتعلق العلم فسخرته غيرة عن البيان في الامتيازات الشخصية
بتميزة هؤلاء العلم سابق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعديات المحضة وثانيا على هذا انما يصح ان يكون العلم بالاشياء
قوله فاما بنفس حضوركم اقول في كونه المذهب في هذا المقام وقع تقليدكم للعادة التي في الاطلاق على من ادنى مسكة الكلام

او بحضور الصور الجوهرية العرفية القائمة بنفسها قبل وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء بحضور الاشياء
او بتشخيص المكنات المعدلات ثبوتها خارجيا

في العلم الصغلي المقدم على الوجودات المكنات عنده تعالى بوجودها لا يمكن الا بعد وجودها كقوتها وعللنا هذا بهجاء
قوله او بحضور الصور الجوهرية الخ هذا المذهب ما يعزى الى افلاطون الاكبر المشهور انه اراد بالصور القائمة بنفسها المادية
المجردة والاخفى سخافته وقال بعضهم لا يفسر تلك الاشياء باعتبار حضورها عند تعالى افلاطون على الاشياء باعتبار حضورها في عالمها
عند ثم انما ساءلنا بآخرة تفصيل هذا القول او الاعتبار ما يدور به من قيامها بذات تعالى وفيه انه لو كان المراد بالصور نفس تلك
كم يمكن القول بالعلم الصغلي المقدم على الوجودات بل كون العلم على هذا التقدير بعد الوجودات وعرض على هذا المذهب
والاول انه لا بد ان يكون تلك الصور مسبوبة بالعلم واللازم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعلة
واحاطت بعض المحققين قدس سره بان صفات البارئ تعالى من لزوم ذاته وهي مخلوقة بالاسباب كالحتمية
فان قلت اذ جوزتم كون البارئ سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض المخلوقات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كله لان الاسباب لم يبق نقصا فقلت ان الاسباب في خلق العالم نقص فالصحة المحيطة القوية تمثل على ان خلقها
مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل ان يجوز منظره جهل بشيئة وارادة قال
والسرفية البارئ سبحانه كامل نفسه من جملة الكمالات العلم النقص استحيل وتيسر في قدرته واذا لم يكن النقص
مقدور لم يكن الكمالات ايضا مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من كذا منته قدور وقد بان ان علم الله ليس بقا فيها
بل علمها معها سقط ما قيل ان هذه الصور مكنات فلا بد ان تكون معلومة كلها فاما ان يكون عليها بصور اخرى
فيلزم لهم واما ان يكون عليها من غير توسط الصور بل بمعنى ذاته فليكن ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور
اتحتم هذا كلامه الشريف والاخفى ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوبة بالعلم كان الوجه سبحانه في ذاته
ذاته الحق عاينا عن كمال العلم فيلزم النقص من مرتبة ذاته وح لا يسقط باذنه قدس سره ثم انه يريد على قوله والسرفية ان
يكون النقص مستحيلا ان النقص يستحيل عقلي لذاته فذلك مسلم لكن اللازم منه ان يكون الكمالات واجبا لذاته فلا يمكن ان تلك
مخلوقة لا بالاسباب لا بالارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال في وجه اذ على تلك الصور التي هي ممكنة لذاتها وحوادثها
ذاتية وان ادان النقص استحيل بالغير فذلك غير مسلم ولا صحيح في نفسه فان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكننا لذاته حتى
يكون مستحيلا بالغير اذ استحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا الوجه سلب المقدورية عنه ولا عن مقابلها
فان الوجه بالغير والاستحيل بالغير واخلاص تحت قدرته العامة كذا قالوا واستلزاما العلمانية مظهرا في ان يلزم
ان يكون الحجب في الخارج بما هو كاشف غير وجوده في الخارج فيلزم كنه الشخص انما الوجود حجب عنه بالذات والافلاطوني
انه منسقط هو الحق ان لا يجب علم الشخص الخارجي بوجه بعيد بل بوجه وجوده حقيقة محالته وان كانت متغيرة في الوجود

أو ثبتوا عليها بالتحقق وفتح كالمسراك بالتحاد المعقول مع العقل
فهذه عشرة من أمثلة كل من يثبت حقائق الحق في المسجلات

كما ان الاشياء الخارجية معلومة لنا مع عدم حصولها بها في اشخاص خارجية في اذناننا ولم يزل يس بعد على استثناء
الكشاف المبين بالمباين مطلقا وسيجي هذا من تفصيل اشار الله فانتظره انما المشاكلة يلزم على
خبر الاستكمال بالغیر وزيادة صفعة العلم واجاب بعض المحققين قدس سره بان مقصوده ان العلم بنفسه انما
فذا به بنفسه لا مبدءا لا لكشاف الاشياء عند انما قال بوجوده في الصور السليمة في عينه بالعين في عينه ما
قوله أو ثبتوا عليها الخ فادرك المذهب بطلانه بغيره على من له ادنى مسكة اما اوله فلان الثبوت من وجه الوجود غير معقول
واما ثانيا فلان الثبوت العلمي بالتحقق في الخارج والذهن الغايب لا معنى اما ثالثا فلان القياس على اسرار قياس
مع الفارق اذ الصورة السريانية موجودة في الجسم المشترك تتحلل في الحقيقة وبهنا لا وجود للممكنات جهلا واما رابعا فلانه
يصدر عن القضية الموجبة وهي ثبوت الممكنات معلومة من وجه الوجود الموضوع جهلا والفرام صدقها من وجه الوجود الموضوع جهلا
كونه مخالفا للالجام مصادم للبراءة العقلية الغير المؤثرة وبهنا ظاهرة في عدم المعقولة ايضا اذ الثبوت الجبري من وجه الوجود غير معقول
قوله أو ثبتوا المعقول مع العقل الخ هذا من وجه في فوريوس اتباعه قال الشيخ في انطاس اسباب من المشارات كان لهم
رجل يعرف بغفريوس علم في العقل والمعقول كتابا في عينه المشائية وهو خشف كله ولم يعلمون من انفسهم انهم
ما يعلمونه ولا فوريوس نفسه قد ناقضه من اجل ثمانية جمل ناقض من ذلك المناقض بما هو ساقط من الاول ثم بطلان في المذهب
بما حصله ان صيرورة الاشياء اتحادا مع قول شعري لان شيئا من التحديد اكل منها معدوم فلا اتحادا واذ لم يعد له
سحق فلا يحكم عليه بحكم اكل منها معدوم فلا اتحادا واذ الوجود معنى مصدريه يختلف باختلاف المضاد اليه فلا يمكن وجود شيئا
بوجود واحد جهلا واحدا مع وجود والاخر معدوم فاما ان يكون المعدوم هو الشيء بصيرته اياه فلا معنى للاتحادا واذ يكون المعدوم
هو الشيء الاول على انصاره فقد انعدم الصاروا كان شيئا حادثا بعد عدوله ولم يكن فلم يكن متحد مع الثاني بصيرته اياه بالية
الاتحاد جهلا على التقادير كلها وعثر من انهم ومنهم الشيخ قد عثر فوا بصيرته بعض العناصر بصيرته كصيرورة الهواء
ماء وبالكسوف يصح منهم القول بطلان صيرورة الاشياء والجواب ان معنى صيرورة بعض العناصر بعضا ليس
ان عنصره معينا يصير عنصر اخر فالهواء انفسه لا يصير ماء والاكبري الكلام بان ان كان بعد الصيرورة هو اقل فليس ماء
وان كان ماء فليس هو اقل معناه ان هو يولى العناصر تتحلل في الصورة الهوائية فتفسد بحجم الهوائي وتليق بصيرورة المائية
فتكون الجسم المائي فان قلت فاذ يقولون في صيرورة المركب من العناصر المتشعبة قلت العنبر
اذ اتمزجت تفيض عليها صورة تركيبية فتكون فصيرة ذرة العناصر بعد اتمزجها مركبا ليس من الاتحاد في شيء
قال الشيخ قال الشيخ في المعتقدات الخ لم اعلم انه منقول الشيخ في المعتقدات الاشياء اما ان يكون وجود الماء بثلث تفسير

قوله لمذلك تدرك الخ المشار اليه هو مجموع كون العقل العاليية مغارات كون وجوداتها لها فان ابتداء الحكم على المشتق يدل على اخذ الماخذية كما تقر في مجموع

واقول هذا الكلام مع كونه مستلزما على المقدمات الاتفاقية تطويل بلاطال في دفع ايراد صاحب الاشراق
ان يقال ان العيولي وان كانت جوهرا قاطبا براتسا لكن فعليتها فعلية القوة وجوهرتها جوهرة الاستعداد كما صرح به
وهي بهمة بذاتها محصلة بالصوفي في حداتها جوهرا علماني فلا تشعيرها فاضلا عن غير ذلك الثاني ان المراد ان الاشياء
اما وجودها لا استكمال انفسها اذ وجودها لا استكمال غير ما لا يعقل المفارقة وانفسها كان وجودها لان يستحيل في ذاتها
بتحصيل العلوم لتشبه المبدء الاعلى بل مجده اذ كانت ذاتها والآلات الجسدية سواء كانت ظاهرة او باطنية لما كانت
ذواتها لا لا استكمال انفسها بل لا استكمال غير ما لا يعقل لانها كما هو سبيل الخواص لها لم تدرك ذاتها واورد عليه ان
حصر الاشياء في هذين القسمين كما يغيب عن العبادات ثم وجب بيان المراد من حصر الاشياء التي لها مدخل في الادراك وعلى هذين القسمين
لا يدل كلام الشيخ الاعلى كون العقول المفارقة وانفسها عالمة ولا يدل على كون علومها حصولية او حضورية كما قال في
في الحاشية اما قال الشيخ اول الخ الا ان الثالث اذ افاد بعض المحققين قدس سره ان معنى هذه الاشياء وجوهراتها حاضرة عندها
ومنها لموجوداتها ليست حاضرة عندها والاعراض الممتدة من التبدلية الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
في ذاتها بل هي تابعة للمادة فلو ان ذلك العقل لم يحضر عنه شيء والمتممات كل جزء منها غائب عن الجزء الاخر
فلا حضور لها عندها انفسها بعدا والمفارقة التي كانت حاضرة عندها نفسها وغير غائبة عنها لاجرم ادركت انفسها
وان الادراك حصة العقل عن المجرد وهذا بناء على ما قالوا ان لا صلوح للماد في الادراك المجرد وهو عنده كان للانشاء والادراك
والآلات الجسدية لما لم يكن وجودها حاضرة عندها بل عندها بالكونها اعراضا ممتدة بامتداد الاحوال لم تكن شاعرة
انفسها وتفصيل على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتصلات الممتدة من الذات الاتصالية عين الكثرة الانفصالية وكل
متصل بالغير غير متصل بالقوة اذ كل جزء منه متصل عن الجزء الآخر لا محالة ومجرب وكل جزء غير خاص بغيره فجميعه لوحده
وهو نور لذاته في ذاته بل ان تقيس عن ذاته واتصاله عين استعداد الانفصال وليس له من التحصيل الوجودي تقدير يمكن ان
يجمع اجزائه وان البقاء اشغال ولا آخره فكل جزء يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يغيب عن آخره وآخره
يعيد اولى كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا بعض منه عن بعض آخر فكل معلوم عن الكل واذ كانت
ذاتية عن ذاتها فكيف يكون لغيره حضور عنده فلا يكون مدركا لذاته وهذا يظهر سخا فتاويل ان الجسم الطبيعي جوهرا
موجودا لذاته فلا يتم ان يكون محقولا لذاته عاقل لذاته وبناء على هذا التفسير يدل كلام الشيخ على كون علم المجردات بانفسها
قول المشرع اريد ان يقول لا يخفى على المتفطن انه انما يستلج الى جبل المثلث اذ لم يقوله فلذلك انما
مجرد عن المجرد وكون وجودها بالكون هو معنى قوله وجودها بالمعنى قايما بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل المستغنى

والا فوجودها لها معنى عدم قيامها بالمادة والموضوع او بمعنى استحالة نفسها او بمعنى حضورها عند نفسها كما كان لكثرة
 مثالا ليه وانما احتج على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع امرين لانهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع امرين الاول
 قيام شئ بنبذة بمعنى عدم قيامه بالموضوع والثاني تجرده بذاته واحترزه بالقيود الاول عن الاعراض مطلقا بالشيء
 عن الماديات مطلقا سواء كانت عرفت بالمادة او بغواشيها وعما يتجرد بعمل عامل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
 بالمعنى الذي ذكره ليست بحدركة وبهذا ظهر سخافة وجه من توهم ان ترتب الادراك على اقسام بنفسه التجردات
 ومناطه ليس بالحيثي عند شئ كيف لو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض بأسرها بحيث يحضر عند الاشياء كما
 مدركة فلا يصح التفرع على مجموع الامرين لو سلم فلزم كون البعد المجرد الذي سبب شراقيون لم وجوده خارج بنفسه
 كونه جوهرا متوسطا بين الجواهر الجسمانية والمعتقولة المجردة مدركا لوجود الامرين فيه عندهم مع انه لا يقبل احد ذلك
 كون مناط الادراك حضور شئ عند شئ مسلم لكنه غير متصور الا ان كان في كل شئ مستقلا ومجردا عن المادة فوجودها
 لما عرفت ان الماديات الممتدات كل جزر منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
 حضور شئ عند اصله وبالحكمة لما لم يتصور حضور شئ عند شئ على تقدير كون الشئ ماديا او غير مستقل في الوجود فلا يمكن ان
 حاضرة عند الجواهر المادية والاعراض صلا على ان يقول يكون ترتب الادراك على مجموع اقسام بنفسه التجرد على بل
 الاتفاق جعل مناط حضور شئ عند شئ مع ان حضور شئ عند شئ لا يمكن الا ان كان لك الشئ مجرد عن المادة فوجودها
 وقاما بنفسه جميعا او اما قوله ولو سلم بلزم آه فمضى غاية السهولة اذ البعد المجرد على تقدير وجوده لا يرتب متدوقة عند
 ان الممتدات كل جزر منها غائب عن الآخر فلو ليس مجردا عن المادة وغواشيها والتجرد الذي جعله مناط الادراك
 انما هو التجرد عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرد مدركا احلا لانه لم يجر وعن غواشي المادة وقد اجاب بعض
 كلامه شئ عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق الشائعية الذين يوجبون وجود البعد المجرد وادخاله في
 فمادة لا فطرية مستتقة عند الشائعية ولتقتب عليه بعض اخرون نظرا كلامه بان مناط الادراك عند الاشياء بغير
 انما هو التجرد والقيام بنفسه فيجوز ان يكون ادخاله في القسامين كلاما للمذهبين لا على طريق الشائعية
 واقول ان الكلام يدل على غفلة عظيمة عن مذهب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشئ نور الذات بتجده
 عن المادة ولو جهما وقد افاض الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك شئ نفسه بنوطه لا ذاته وكذا نور الذات
 لا قدره عن المادة وتظهر على ذلك من كون التجرد مناط الادراك بوجه منها مائة فمقتناه في الدرس السابع
 فتعذر ان ليس ادخاله في القسامين على كلام المذهبين بل مراده المحصر فيها على طريق الشائعية نقط ومادة
 غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي منها كلام آخر في غاية الصعوبة والاكال بل لم يسم عن آخرهم صرحوا بكون نفوس الجوانات العجم
 غير مجردة بل جملتها مادية مع انه لا سبيل الى انكار مادتها كما انفسها لانها تطلب للملهم وتهرب عن المتأخر وقد صرح

وقر عليه قوله والنفس الخ اذا تجردت لمخارجها عن المادة ايضا مقبلة في مفهومها فانطبق عليه القول

تبدل الشئ في مواضع عديدة من كتب متبع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الجبر والافاضات نفوسها
مركة لانفسها فقد بطل قولهم ان الادراك ليس الامر شيان المحجور والجبر والحاصل ان كون الادراك شرطاً بالتجريد بطل
قطعا فان البهايم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وبهذا الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات البهيم ليست بمركبة انما المدرك قوتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست بمجردة فهي لا تقطع ذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا يكون مقتولاً والوهم لها
بمنزلة العقل لانها تقيس لا يتخلل ان يكون قوتها الوهمية مجردة وغير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات البهيم مركبة للكلية
وان كانت غير مجردة فلا يكون مركبة أصلاً ولا يطل قبله من مناط الادراك انما هو التجرد عن المادة ونحوها بالجملة الا ان غيرنا اطلقا كما لا يخفى
قوله اذا تجردت لمخارجها عن النفس الخ على كون النفس حراً مجرداً ومخارجها عن المادة بانها تقطع الكليات المجردة عن المادة ونحوها
فلا بد ان يكون اصور الكلية حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والا لم تكن الصور الحالة فيها مجردة
واعترض عليه بوجه منها اننا لانعلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بالمشايات الاشياء
على النفس من ان ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلخصها النفس من هناك كما يدرك ما نقش من التجزيات
في الآلات بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير ان يرسم صورة شئ في شئ أصلاً ومنها ان الكل كان
مجرداً عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورة الحالة في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لمادة تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق مع عدم مادية التما
ما يثبت قال السيد المحقق قدس سره في حاشي التجريد ان لا يراد ان يثبت في ان ثبات الوجود الذي يثبت على النحو الذي
واعترض عليه العلامة القدسي بان الوجود الذي يثبت ليس بارتسام صورة في الذهن قياماً به فلا يتم الاستدلال بتو
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة القدسي مجتهداً والتحق ان يبين لا يراد ان لا يرجع الى طائل الاول
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضه اذ ثبت في محله وتحقق التغير انما يجب حصول صورة المعلوم
في العالم والتغير القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك لا يحد
فانك قد عرفت ان الماديات تغيب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها أصلاً فضلاً عن ان يحضر عند مجرد
او ما يرسم في مجرد هذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادة ونحوها واما الثاني فلان لو لم يكن
المترتبة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالوضع المعين المقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون
مركباً لان النفس مركبة باهي الكس مع ان الواقع خلافه على ان من الكليات ما هي فرضية ليس لها افراد موجودة فلا يصح
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية أصلاً وان كانت الكليات ذات افراد موجودة في الحس

قوله والآلات الجسدانية الخمس والكلمات باطنية او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين في المراد بها ههنا
هي القوة الباصرة المتوقفة في تجويف ملتقى العصبين البنايتين من مقدم الدماغ المتباعتين الى العينين لا اجم
المخصوص قوله فلذلك لا يخفى ولعمري كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض به لظهوره وكفاية احدها قوله لم يتجسج الخ
لانه انما ادرك في اتى على تقدير وجدان الاثر مني في لكوني جودى لي بالوساطة فاذا كان جودى لي بالاحالة
تتحقق اقوى منشأ الانكشاف *

فلا يمكن ان يكون صور تلك الكليات المعقولة للنفس وانه بوضع خاص مقدار متقدر وشكل معين غير ما من العواض
المادية والا لم تكن مطابقة للشخص من افرادها يكون ذلك الشخص مقدونا بعواض مادية مناسبة للعواض المادية المتقوة
بتلك الصور فلا تكون مطابقة لسائر افرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات صورة النفس المنقوشة على الجدار لتكون مطابقة
لكل فرد من افراد الماهية النفسية بخلاف الصور الكمية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها وخطا في الصورة المنقوشة
على الجدار انما تلك الصورة بصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لما له الصورة اذا لا بد منه للمطابقة بهوان يكون تلك الصورة
مقرونة بعواض مناسبة مقرونة لما له الصورة وان خلت الصورة وما له الصورة في الصغر والكبر وههنا كلام طويل ليس هنا مشددا
قوله اذا المراد بها انه اعلم ان بعضهم توهموا ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجوبا لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها
وهي القوة الباصرة ان ذلك الغير هي القوة الباصرة واورده عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى اجم
قائمة بالبصرة وهذا ظاهر البطلان فان بعضهم ان قوله كالعين مثال للنفس وضمير هي راجع الى الآلات المعنى وهي هي الآلات
الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا تخلفا بعيدا عن الحس جعل قوا كالعين مثلا والآلات حكم بان ليس المراد بها
الاجرام المخصوصة لان ليس باله حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا وعلامة بينهما خاتمة وقوله هي القوة الباصرة تفسير لقوله كالعين
والاصل ان ليس المراد بالعين هذا القول المخصوص فانه لا دخل له في الادراك لانه ليس كذلك والآلة لا ادراك بل المراد بها القوة الباصرة
وبعضهم حملوا قوله كالعين على التشبيهة بمواضع الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من الاعراض ليس لها وجود لذواتها وتصور عند
انفسها بل وجود تلك الآلات هي الماهية المتصورة لغيرها وهي النفس هي الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا والاعراض هي ما يجمع له تلك الكلمات
قوله وكفاية احدها ههنا وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالحل المستثنى فقط وكذا تجرده
عن المادية ونحوها لو كان يعمل عامل لا يعني في كون الشيء ماديا بل لا بد من كونه قائما بنفسه كونه مجردا عن المادية ونحوها لا يعمل
قوله لانه انما ادركه محصلا ان الصورة انما تكون مبدء الانكشاف في هي الصورة لكونها وسطا في حضور ذي الصورة
عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك نفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورة عند المدرك لا على ان العلم بنفسه ذلك الشيء
واعلم انه قد استدلل على كون العلم في العلم المخصوص من العلم موجه اخرى منهما ما قال الشيخ في تعليلات بعيد الكلام

والقول يجوز كون مناط العلم هو الاول من انشائي بعيد عن الانضمام قوله حاصله ان العلم الظاهر به حاصل كمال العلم
كما ينادى المصدر الى المصدر والعجز الى العجز في تخصيص انشائي بعيد مستغنى عنه وجوبه لان تعقل الشيء وادراكه موجود
لذات المجردة وحضورها عند المابوطة كوجود زيد لنا وحضوره عندنا فانه بواسطة وجوده لصورة التسمية معلونا او بدورها
كحضورها وحضور الصورة العلمية عنده وعند تعالى المجردات لما كان وجودها لانفسها وحضورها عند المابوطة غير ما يكون
وادراكها لها بدورها لا بما عداها

الذي نقلته الشارح بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اثره يحصل في فكيت ادراك في كذا
هو اثر ذاتي لولا اني علمت قبل ذلك ذاتي فكنت اعرف من كذا لا اثر لعلامة من العلامات ان اثر ذاتي وان حضرت اثر
من ذاتي في ذاتي او في آله ذاتي ثم احكم بان كذا لا اثر هو من ذاتي احتاج ان اجمع بين كذا لا اثر وبين ذاتي فاحكم فاقول
بلا اثر هو اثر ذاتي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لاس من كذا لا اثر فان قيل من اثر آخر كان حكمه كذا لا اثر فسيتم الى ان انما
بالضرورة ويكون ادراكي لذاتي لا لا اثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان بل ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا
اثر منه سبب ان يوجد اثر من في علوه وجد موجود في كذا ادراكي لذاتي فاذ ادركت ذاتي من اثره يحصل في كذا لا اثر
وجودي في الاعيان بل لا يعزى فاذ ادراكي لذاتي من ذاتي يتم اتم مما لو صح ادراكها من اثره وانا ادركت ذاتي انتمى
ومنها ما قال الشيخ المقتول في حكمه "ابشر ان الشيء القائم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمثال لذاته في ذاته
فان علمه ان كان بمثال لانما ليس هي فهو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المثال فيلزم ان يكون ادراكي لذاتي
بعينه ادراكي له هو لا ادراك له هي وان يكون ادراكي لذاتها بعينه ادراك غير ما هو محال بخلاف الخارجيات فان
الشيء امر ان ذلك كل هو ثم قال ايضا ان كان مثال ان لم يعلم مثال نفسه فلم يعلم نفسه وان علمه ان مثال نفسه فقد علم
نفسه لا بالماثل تقول بذاته الال مع ما في الماثل قتل انما لا لهما على ان علم النفس من انما ليس حصول
ضوئها فيه ولا تامل على ان علم النفس من انما ليس بامر زائد عليها فافهم وانظر كلاما سمي وعليك ان شاء الله
تقوله بعيدة كذا لا يحصل صورة الشيء في العالم لما كان كافيا في الكشف الاشياء فحضور الشيء عند يكون كافيا بالظن بل لا
قوله وجوبه ان تعقل الشيء كذا قال الشيخ في محصل الثاني من المقالة الثانية من الفصل السادس من كتاب الشفا يشبه
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بخلاف الاسخا فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ
صورته مجرد من المادة تجريدا بالادراك مراتب التجربة فتملكه وصفا متفاديا متفاديا لعلامة المادية يعرض لهما
بسبب المادة احوال احوال ليست هي لها بذاتها من جهة ماضي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا
مع تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك ان يخرج المسمى عن اللواحق التي لها من جهة المادة
مثاله ان الصورة الانسانية ولما مية الانسانية طبيعة لا محالة تشترك فيه اشخاص النوع كلها بالسوية وهي متحد بشي واحد

وقد عرض لهما ان وجدت - في هذا الشخص ذلك الشخص فكلت له ان ذلك من جهة طبيعتها الانسانية وكونها
الطبيعية الانسانية - بسبب هذه التثنية لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لثرت
لاجل انها انسانية لما كانت لعدم ما ذكرنا من العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من التثنية
والانقسام ويعرض لها ايتم تغير هذه العوارض هو انها اذا كانت في مادة حصلت من تقدير من الكم وكيف الاين
والوضع وجميع هذه امور غريبة عن طباعها وذلك لان لو كانت الانسانية هي على هذا الحد وصادرا من الكم وكيف
والاين والوضع لكان كل انسان يحب ان يشترك فيه فاذا في الصوة بذاتها غير مستوحية ان يلحقها شيء من هذه العوارض
المعاصرة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارن بها يكون قد حلتها هذه العوارض كحسب اخذ الصوة من
مع هذه العوارض ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطلت تلك الصلة لانه لا يخرج الصوة عن المادة
محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصوة موجودة لها واما الخيال فيحيل فانه يهرب الصوة المبرومة
عن المادة تبرئة اشد وذلك لانه يأخذها عن المادة بحيث لا يتخلل في وجودها فيها الى وجودها داتها لان المادة
ان غابت او بطلت فان الصوة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذها اياها قاصدا لعلها تعلق بينا وبين المادة فيكون
الا ان الخيال لا يكون قد حله من العوارض المادية كحسب لم يحلها من المادة تجريلا تاما ولا جرد عن العوارض المادية
لان الصور التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما وكيف ووضع ما وليس يمكن في الخيال ان
صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان المتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما يتخلل الخيال ذلك الانسان واما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
في التجريد لانه تال لمعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة تلك والملك
لان الشكل والوضع واللون وما شابه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا للمواد جسمانية واما الخيال والسر والموافق
والمخالف وما شابه ذلك فهي امور نفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية
ان هذه الامور لو كانت مادية لما كان يعقل غير مادية موافق او مخالف الاعراضا بحسب وقد يعقل ذلك
بل يوجد حقين ان هذه الامور هي في نفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك في مثال
هذه الامور فاذا الوهم قد يدرك امور غير مادية وياخذها عن المادة كما يدرك الاخر معاني غير محسوسة وان كانت مادية
فهذا النوع اذن اشد تقصدا واقربا الى البساطة من النوعين الاولين الا ان مع ذلك لا يسجد للصورة عن كون
المادة لانه يأخذها جزئية بحسب ما به وبالقاساس اليها وتعلقه للصورة محسوسة كمنونة بلو احق المادة في مشاركة الخيال
فيما واما القوة التي تكون الصور لمستتبثة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية
صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علل تلك المادة من كل وجه فقلبت انما تدرك الصور بل تأخذها اخذ فجرد

عن المادة من كل وجه واما هو مجرد عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده ياتي
او عارض لمثل ذلك فينصر عن المادة عن لواحق المادة معناه فياخذها اخذ المجرد ليكون مثل الانسان الذي يقال له
على كثيرين وحتى يكون قد اخذ الكثير طبيعته واحدة ويفرضه عن كل كم وكيف اين وضع ما وى ولولم يجزوه عن
ذلك المصلح ان يقال على الجميع فهذا يفترق ادراك الحاكم الحسي ادراك الحاكم الخيالي وادراك الحاكم الوهمي ادراك
الحاكم العقلي انتهى وبهذا قال في النجاة وقال في الاشارات اشياء قد يكون محسوسا عندنا ناشاهة ثم يكون متخيلا
عند غيبة مثل صورة في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معقولا عندنا يتصور
منه مثلا معنى الانسان الموجود لغيره وهو عندنا يكون محسوسا قد غشيت غشا غريبة عن هيئة لوازليت عنه لم تؤثر في
كنهه ماهيته مثل اين وضع وكيف مقدار بعينه ولتوهم به لغيره لم يؤثر في حقيقة ماهيته انسانية وحسب ناله مرجح هو
منعوني بذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجزوه عنها ولا ياله الا بعلات وصفية بمرجسته مادة ولكن
لا يتشبه في الحس الظاهر صورة اذا زال اما الخيال الباطن فتخيل مع تلك العوارض لا يقدر على تجزئته المطلقة عنها لكنه
عن تلك العلاقة المذكورة فتوهم صورته مع غيبته حالها واما العقل فيقدر على تجزئته الماهية المكتشفة بالعوارض
الغريبة المستتبها اياها كما يعمل المحسوس على جعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة حساس تخيل وتوهم وعقل فالاحساس ادراك الاشياء الموجودة في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة
مخصوصة من الاين الوضع والمتى والكيف الكم وغير ذلك ان بعض ذلك لا ينفك الشيء عن مثاليها في الوجود
الخارجي ولا يشاركها فيما غيره ولا يتخيل ادراك الشيء مع الهيأت المذكورة لكن في حالتي حضوره غيبته
والتوهم ادراك المعاني الخيرية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشيء الجزئي الموجود
في المادة لا يشارك فيها غيره ولا يتقل ادراك الشيء من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شيء آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فلهذا ادراكات مترتبة في التجزئة الاولى
مشروطة بثلاثة اشياء حصول المادة والكتنات الهياة وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثاني
مجرد عن الاولين الرابع عن الجميع انتهى والاحتمال ان المدركات باجزئيات مادية او غير مادية والجزئيات للمادية
المحسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس ان لا يتوقف على التخييل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم واما غير الجزئيات للمادية فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير مادية واما كان فادراكها العقل فالمدرك لا بد ان يكون مجردا اما تجزئيا تاما وهو المعقول او تجزئيا ناقصا
وهو المحسوس باحدى الحواس ويتخلف الادراكات باختلاف تجزئته فالبصيرة مجرد للصورة عن المادة لا عن اجزائها
كالوضع الخاص للون والشكل المعين وغيرهما والخيال مجردا تجزئيا تاما على التجزئة الاولى لكنه لا يجزئها بالكلية

فمقتضيا بالمعنى المصدري هو وجودها لها وصورها عندها ومعنى الحاضر عند المدرك عين ذواتها كما هو شأن العلم
الخصوصي فبعضها فاقدم قوله حثية تقييدية موجبة للكثرة وهي الحثية التي تقييد بتغيرها بالمصدق فان كانت معتبرة
في المعنوي بان كانت اخلت في حقيقة وقوامه فتوجب التباين بالذات ان كانت في المفهوم والعنوان فقط حثية
الاكتشاف بالعروض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالاعتبار بالاعتبار فالاحتمال ان لا بد ان يعلم من الحجة
لشيء كما تدل على نفى التباين بين مصدر في العقل والمعتول في تعقل المجزئات فبعضها كذا كتبت على نفى التباين بين
مصدر في العقل والمعتول هنا فان العاقل هنا بما هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه الحثية معتقلا

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والوهم بتجربتها تجزئتها من تجزئتها الخيال فمضى هذا النحو
من الادراك التجزئتها بالنسبة الى الاولى كشد واما القوة العاقلة فتجربتها تجزئتها اما فقد ظهر ان مناط العاقلة
والمعتولية عندهم كون الشيء مجردا عن المادة ونحو شبيهها بالكلية ومدار الحاسية والمحموسية على كون الشيء متعلقا
بالمادة نحو ما من المتعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجزئتها بالتمام فمعتقلا فانها تكون تجزئتها من ذرع الى ذرع
قوله مقتضيا بالمعنى المصدري انه اذا لمعتقلا بالمعنى المصدري عبارة عن وجود شيء موجود بالفعل وجوده شيء
بنفسه مدارك بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له وانما تعلم ان القول بكون المتعلق بالمعنى المصدري صادقا
ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشك حلا او تصادق المصادر عنده ثم ط

بكون احدها حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري صلا ولا بالعكس فافهم
قوله ومعنى الحاضر عند المدرك ان قال الامام الرازي لو كان عقل الذوات المفارقة غير الزائد على ذواتها بل
يكون في ذاتها وعاقلة لها لذواتها شيئا واحدا لكانا اذا اعتقلنا باعتقلنا عاقلة لذواتها وليس لك اذا نحن بغير حصول
علمنا بوجودها نحتاج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى شئنا فبرهان آخر هو ان مقتضيات غامضة
وبطلان التاملي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقلة لها ومعقوليتها لذواتها واجاب عن مصدرها
في حواشي الآيات الشافيان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذواتنا وذلك الصور الى صلة
منها في ذواتنا وجودها في نفسها هو بعينها وجودها لنفسنا لا وجودها لذوات تلك المفارقات فمقتضى
قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود شيء شيء ان يكون ذلك الشيء متعلقا بنفسه تلك الصورة فلا يلزم من تعقلا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها حصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
لكن ليس علمنا بها الا نحو حصول صورة منها في نفوسنا فمقتضى الكلام يرجع الى ان ادراك الجوهر المجرد وعينه وجوده خارج
لا عين باهية فلا يلزم من ادراك باهية الجوهر المجرد وادراكه عالم بذاته ومقتضى علمية بان لا يقطع مادة الاشكال لانه اذا
حصل الوجود الخارجي للجوهر المجرد في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ادراك وجوده الخارجي

فمن سب إلى خلافه كالمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القدية ان في علم النفس من اقسام موضوع
العالم مغاير لموضوع المعلوم بالا اعتبار كغاير المعالج المستعمل فمقد الخطا لقول عما ينطق بالشيخ نقول كيف كان
علامة الدليل الشيخ الناجي على نفي التغاير مطلقا المقصود انها نفي التغاير الذي فقط

ادراك الحجة المحرور عالم وان لم يلزم من ادراكنا هبة ادراكنا عالم اقول اننا قلنا يحصل الاشياء بنفسها في الكون
لا يذهبون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل يذهبون ان الماهيات محفوظة في اسماء الوجود وظروفه والتغير
وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن باطل عن محققهم وسيجي بيان ذلك ان شاء الله
قوله فمن سب لما اجمع الخلاصة على ان صدق العقل والمعتول في علم شيء بنفسه احد محض من جن تعبد
وتغاير هذا اعترض عليهم اللام الرزي في شرح الاشارات بوجوب الاول انه لو كان العقل في ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقول
ضلنا يعلمنا بذاتنا ان يكون عين علمنا بذاتنا صحيح يكون هو ذاتنا بعينه ولم جري في التركيبات الغير المتناهية واما ان
لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ايضا ان لا يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا في ان حصول الشيء يقتضي تغاير الاشياء
كاضافة الشيء الى شيء ويجاد شيء للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالما بنفسه فالتمس المحقق الطوسي في جواب هذين
الايرادين ان بينهما تغايرا بالاعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات متغير ذاتنا نوع من الاعتراف
والشيء الواحد قد يكون له اعتبارات هنية لا تقطع مادام المتغير يتغير ما دام علمنا بذاتنا لا يمتنع له الا ان في ذاتنا
لذاتنا وليس منها الامور واحدة بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبارها حاضرة مغايرة باعتبارها
ومعها باعتبارها حاضرة معلومة باعتبارها حاضرة عالم خالصة لا يحسب الاعتبار بالشيء في الامور الاعتبارية ينقطع اعتبارها
فلا يلزم مجرد الامور الغير المتناهية لبعض في دفع الثاني ان تغاير الاعتبار كات في حصول الاضافة فان المعالج لنفسه
باعتبار اخر وليس كان في اليجاد لا يقتضيه تقدم الموجد الموجد بالذات اعترض عليه اشخاص في كتبه بانه قد شبه عليه التغاير
الذي يستحق العلم بالتغاير الذي صدق العلم ليس تغاير في المصدق جملا او صدق العالمية للمعروفة امر واحد بالذات
وبالاعتبار هو نفس ذاتنا بالامر زائد معتبر فيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان اس معالج من حيث انها طبيع المعالج
من حيث انها مرفضة فقد خلتها بالاعتبار ولو كان ههنا ايضا تغاير اعتباري لكان المعلوم مقيما للذات العالم من
حيث هي بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان يريد علمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصدق علمنا بذاتنا فهو
ذاتنا بالتغاير جملا فليس هناك تقدم وثبوتية جملا فضلا عن التشر وان يريد علمنا بمضمون علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا باعتبار
فانما قطع النظر عن اعتبارنا ينقطع الله واما اندفاع الشا في بيان حصول شيء لشيء في علمنا بذاتنا عبارة
عن عدم غيبوبة ذاتنا عن انفسنا وعدم غيبتها عن انفسها ليس اضافة حتى يستعمل التقدم والتغاير في ال
قوله حيث قال في علم الدواني ايضا مقتضى اثر المحقق الطوسي حيث صرح في الحاشية القدية بالتغاير الاعتبار

بين العالم والمعلوم والمعلم في علم النفس انهما وشيخ علي صاحب الفقه المشيخي بليغا حيث قال كيف يظن ان
 علم المجردة لا يتجوز الى حقيقة تقييدية فيه على ان يكون في ذاته شيئا بازا العالمية واخر ابازا المعلوماتية ولا يتجوز من
 من حيث الحصول في الصنعة فضلا عن ان يرتقيه من في نفسه قوة طابخة للفلسفة والقهر صوة منضجة للحكمة تقدم بها
 الاولى البراعة في العلم ان مقتولية الشيء هي كونها هيبة المجردة لشيء وعاقليته هي كونها هيبة مجردة لشيء لبلانظر ان يكون
 ذلك الشيء هو او غيره ووجوده في ذاته هو وجوده لمذكره ووجوده لمذكره نفس مقتولية بحيث ان المجرد كان كان مجروده لذاته
 بخلاف المادى فان وجوده في ذاته هو وجوده للمادة فكان وجوده بعينه عقله لذاته وامنه بازا العالمية هو امنه بازا المعلوماتية
 الا انك انما تبين منه وبين الذات العاقلة لمقتولات هي غير ما سميت باعتبار ان في ذاته لها هيبة المجردة لذاته عالما
 وحكمة في تلك منبازا للعاقلة باعتبار ان هيبة المجردة لذاته مقتولا وضعت هذا منه بازا المعلوماتية لعل في آ
 احدا لا اعتبار به في مخالفتها لآخرها فاختلاف لا يمنع جملات لاضافة الحاصلة بالمقايضة ولو كان كما يظن لخر الامر
 تعالى اعتبارات المبدأ الاول القويم الواجب بالذات تعالى ذكره بحسب العاقليته والمقتولية وسائر شيون الصفات
 ككثر الحشيات في ذاته تقدس مجده وهل هذا الاشرار كمرج وزلف فضيح في معرفة الجبابر الجوبى وبلن حكم البرهان
 الا ان يتعالى عن ايشان لك صقع قدوسية ويرتفع عن ايشان بامهدة احدى فليس هناك الاكثر الاساس بحسب السلوب
 والافاضات اللازمة من المقايضة بينه وبين غيره وحيشة الوجوب بالذات اعنى القويمية هي عينها جملة الحشيات لتقييدية
 الكمالية بحيث يكذب بتقييديتين كماليتين على الاطلاق يصدق إطلاقهما بالحشيات الكمالية بالاسير على الحشيتية
 الواحدة الحق على ان لا يتكرر اعتبارات الذات يكون لها الحشيتية التيمية فقط وكبرياءه على عن ذلك كالتسوية في مقام
 ما افاخره الا ان العلم مظهر ان صدق العاقل في علم المجردات والنفس نفسها معاير لمصدق لمعقول لمعلم مطلقا عبارة عن
 صفة انضائية مغايرة للعالم والمعلوم فصدق العالم في علم النفس انما هي نفس من حيث قيام تلك الصفة بها وصدق
 هي من حيث وقوع تلك الصفة عليها كما ان مصداق المعالج بالكثر انما هي نفس ذاتها من حيث قيام صفة المعالجة بها
 ومصداق المعالج بالفتح هي من حيث وقوعها عليها وباجل العلم صفة واحدة بالحققة تختلف جملات وتعلقاتها فان كان
 متعلقها امر غائبا عن العالم كان تعلقها بتوسط صورة الحاضرة من عند العالم فيسمى العلم حصوليا وان كان متعلقا
 امر غير غائب عن العالم كنفس ذات وصفاته كان تعلقها بالذات بلا توسط الصورة فيسمى العلم حصوليا
 لانه ليس بتوسط حصول الصورة ويستدل عليه بظلم بان العلم بالمعنى المصدري الذي يعبر عنه بهما
 منتزع عن العالم بالعلم المحضوري كما انه منتزع عن العالم بالعلم المحصولي وانكاره عسى ان يكون كناية عن المعنى
 المصدري عبارة عن الحد من حيث تلبسه بالفاعل سواء كان تلبسه جزاء منه او خارجا عنه لمعنى طاعة فكونه
 مشتركا بين العلم المحصولي والعلم المحضوري دليل على ان بينهما معنى مشترك كما هو الحقيقة المعبرة منها بهما

برودان القائل بالحيشية انما يقول في التعبير والعنوان من كون المعنوي المعبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون المحيى
 امر اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حصوليا كيف يصح المحشى ان العلم الحصولي هو شئ من حيث العوض
 الذي يمتنع ان العلم المتعلق به علم حصولي الحصولي هذا غاية توجيه الكلام وانه علم بحقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها
 علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيشية لا كبر عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرفها لا وجودها بالظن في
 الخارج بوجودها الاصل بخلاف نفسه فلا تكون نقلا لها استدعاء الا ان الضام في اللفظ احد المثلثة التي عليها بناء العلم حصوليا
 وجود الحاشيتين في ظرف الاتصاف بظاهرها ليست عنا ولا حلولا لها فيكون عليها علما حصوليا اذا العلم المتعلق
 بالاشياء الغائبة عنا يكون حصول صورة منها هذا المخرج في التوضيح

وهو الحديث الذي اذا اعتبر كبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصديقا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
 المشتركة التي نسبت للمعنى المصدري اليها نسبة الانسانية الى الانسان الحيوانية الى الحيوان ناشئة عن دليل على اشتراك
 مختلفا اشتراكه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان الحيوان اما العلم الوجوب بجماله بذاته
 فلما دل البرهان على انه نفس ذات وليس صفة منصفة فالعلم بالمعنى المصدري المعبر عنه يستلزم غير متفرع عنه سبحانه اذا القول
 باتساعه عنه سبحانه يعرض الى القول بتغاير مصداق العلم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته ولما لم يدل برهان قاطع على ان
 مبدأ الاكشاف في علم النفس بغيرها من المفاخرات نفس ذاتها فلا وجه لانكار اتساع العلم بالمعنى المصدري عن
 الذات العاقلية فافهم قال الشارح كيف الذات الخ الظاهر ان يقال ان الذات الماخوذة مع الحيشية ليست سبحانه
 عند المدرك بلا توسط الصورة لانها لا تتحضر عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحيشية فيكون
 لها في تلك الملاحظة حصول وارتمام لا حضور عند المدرك بلا توسط الصورة فلا يكون العلم بها حصوليا
 قوله فلا يراد ان القائل به وذلك ان المراد بالذات الماخوذة مع الحيشية في قوله كيف الذات الماخوذة الخ
 مجموع الذات الحيشية ولا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا لا حصوليا لان مجموع عند نفسه ليس
 قولها ولا يستلزم على نفس التغاير مطلقا او ليس الشيخ المذكور بان قائم عليه بل هو علاوة له ليس شيخ والمقصود منها
 ان نفس التغاير لا ينفك عن الذات الحيشية التي هي ذاتها على وجه ان الذات الخ وجه الخطأ عن من زعم التغاير
 مصداق العالم والمعلوم في العلم الحصري لم يذم بل ان التغاير لا يقتضي بين العلم حصولي حتى يكون هذا علميا
 قوله ان الذات آفة في انه يجوز ان يكون الحيشية المعسبة مع الذات غفيرة موجودة في
 الخارج فالذات الماخوذة بهم انما تكون غفيرة موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتباره
 يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيشية امر اعتباريا
 قوله فلا يكون نقلا لها آه لما كان من العلم الحصولي عند الغلاصة احد المثلثة التي عليها بناء العلم حصوليا

كبحر زمان يكون الشيء تحتاً لنفس من دون ان يكون موجوداً في الخارج بالوجود الاصلى اذا قدر الضرورى في الاصل
 الاضغامي ليس للوجود ليست في المنعوت فتحتل ان يكون الموصوف في الخارج وينضم اليه الضعيف مع كونها موجودة
 ذهنية فافهم قال الشارح في الحاشية والمقصود ان اورد عليه بان العلم بمعنى المصدرى المعبر عنه بدلت من شترع
 عن علم النفس المجزئات بنفسها قطعاً واذا كان العلم بمعنى المصدرى من شترع اصح استزاع مفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية
 عن ان العالم ومفهوم العالم ومفهوم المعلوم ومفهوم العلم متضايقة ولا يمكن ان يكون الموضوعات المتضايقة من شترع عن
 واحدة الاجزئات فتحت في مرتبة المصدق او مصداق المتقابلات لتحيل ان يكون احداً فيجب ان يكون مصداق
 العالم مغاير المصدق للمعلوم والمصدق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العالم المقول احداً واجاب بعض المحققين
 قد سرح بما حصله ان العالمية والمعلوماتية وكذا العلم والمعلوم لا تضاد بينهما في عالم الشيء بنفسه او معنى علم الشيء نفسه عدم عينية
 عن نفسه هو ليس اضافية حتى يكون العالم والمعلوم متضايقين يكون العلم الذي هو عبارة عن عدم غيبة شيء عن نفسه متضاداً
 للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء حاضراً عند نفسه مبدئاً لاكتشاف نفسه من كون كفاية بينه وبين نفسه ثم قال كيف صدر
 من هذا المورد ان القول فادى يستلزم ان يكون شيئاً متضاداً بيقاس الى شيء واحد تعقب عليه كذا والعلانية
 بانه انما ان يكون العلم بمعنى المصدرى المعبر عنه بدلت من شترع عا من الذات العاقلية او لا يكون والثاني ظاهر البطلان الظلمة
 الايض لا يتركرون صحة استزاع العلم بمعنى وشتن عن تلك الذات ولا ريب في ان العلم بهذا المعنى متضاد للمفهوم المعلوماتية
 ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه متضاد للمفهوم المعلوم مشتق من هذا المعنى اعتباراً بوقوعه فلا
 انكار تضاد بين العلم والعالمية والمعلوماتية بمعنى المذكور وان كانت تلك الموضوعات متضايقة فلا يمكن ان يكون
 مصداقهما واحداً وعدم غيبة شيء عن نفسه ان لم يكن انما قد كلفه صحيح لا شترع معنى اضافي وهو ما يعبر عنه بدلت من شترع
 لا انكار تضاد بين العلم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انكر استزاع مفهوم العلم بمعنى المصدرى من الذات العاقلية
 لنفسها ولا يجزى عليه ان لا يتم شترع عليه اذا صح استزاع العلم بمعنى المصدرى ومفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من
 الذات العاقلية فلا مجال لانكار التضاد بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوم اذا العالمية من شترع
 عن الذات العاقلية لنفسها انما ان يكون بازائها معلوماتية او لا يكون الثاني ظاهر البطلان وعلى الاول فالعلمية
 التي هي بازاء العالمية في علم الذات نفسها ان تكون من شترع عن تلك الذات ومن شترع عن غير ذاتها في علم
 محققين الاول قطعاً فثبت ان بين العالمية والمعلوماتية في علم شيء بنفسه تضاداً بالارباب اما ان شيئاً لا يكون
 متضاداً بيقاس الى شيء واحد ام اذا كان الموصوف بها واحدة فليس كذلك فان المعالج والمعالج فيها اذا كانت
 بالنفس فيها متضاداً مع ان الموصوف بها ذات واحدة هذا كلامه الشريف واقول انهم عرفوا المتقابلين
 بانها الامران اللذان لا يمكن اجتماعهما في مكن واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكر وان القيد الاني

قوله في الحاشية والامر فيما نحن فيه ليس الخ لعل غرضه ان وصف العاقلية والمعتولة من الصفات النفسانية التي مصدرها
حلمها نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت لها كما لوجود الوجوب ثباتي فلا بد ان الاتصاف بها ممكن لها والاتصاف
بشيء ممكن مسبق بالاتحاد فلنفس استعداد ان يحد بها صارت عاقلة وبلاخر معقولة قوله فيها فالعقل والمعتول
ولم يقل الخ والالزام ان يكون علمها بانفسها يحصل صوابا

لا لخال المتضايفين كالابوة والبنوة العاضتين لثبوتها من جهتين في هذا الكلام فرض على انه يمكن ان يكون شيان متضايفين
بالقياس لشيء واحد لان الابوة والبنوة العاضتين لثبوت جهتين لست طرفي ضائقة واحدة بل كل منها طرف ضائقة اخرى
ولو كان الامر كما زعم هذا البعض لما صح قولهم ان القيد الاخير لا لخال المتضايفين كالابوة والبنوة العاضتين لثبوت جهتين قابل
قال الشارح في الحاشية من غير ان يؤخذ الخ لا يخفى على السامع انه لا يلزم من كون المعقول بنفسه الحرة المجردة من غير ان يكون
معجزة تقييدية موجبة للتكثير ان يكون العقل هو عينه المعقول بحيث لا يكون بينهما معاصرة صلا لا ذاتا ولا اعتبارا بل يجوز
ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفة العلم بها كما ان المعالج او عاجب النفس شيان نفس المعالج لكن بعد تعلق صفة المعالجة
قوله فيكونان واجبة الثبوت آه اقول ان ادركونا واجبة الثبوت لما ان ثبوتها لها غير معلل صلا لا يجعل بذات ذات العقل
متسايف كما هو ظاهر التعليل فبذلك لا يلزم كون وصف العاقلية وصف المعقولة متشابهة عن نفس ذات النفس وكون
النفس نفس ذاتها مصداقا لمحل من الوصفين ان يكون ذلك الوصفان واجبة الثبوت لها بهذا المعنى اذ لا يجعل الذات
تعلقت هي بذات فصيح ان سلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذا الوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى كونها غير
معللين صلا وان ادبر انهما غير معللين يجعل متسايف فسلم لكن قوله كما لوجود الوجوب ليس محله اذ وجود الوجوب سبحانه
ليس معللا صلا لا يجعل الذات ولا يجعل متسايف الا يلزم كون ذات سبحانه مجعولا للعباد ابتداء من كون
الوجود مجعولا وحلوله الاكون منشأ انتماعه لك ذلك لا تقر له سوى تقرر المنشأ فالصواب ان يقال ان النفس
بعد وجودها غير متقطعة في كونها عاقلة الى كسب صفة بقاءها تكون موصوفة بالعاقلية والاني كونها محقوقة بنفسها
الى تعلق صفة بتعلقها تكون موصوفة بالمعتولة من صفة تصوفها استعدادا وان استعداد وجودها صفة
فيه واستعداد تعلق تلك الصفة بها بل النفس نفس ذاتها عاقلة ومعتولة وقد عرفت ما عرفت ذكر
قوله والالزام آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العقل والمعتول والعقل في عالم شيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه
صورة فيه بل لا يلزم ان يكون العلم امرا اذ على ذاته وبذلك الالزام لم يتم اذ التحقيق ان العلم طلقا عبارة عن الصفة
القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفة القائمة بها متعلقة بشيء نفسه بلا توسط الصورة فالعلم هو معنى
متعلقة بشيء بواسطة الصورة فهو علم حصولي لم يعلم ان تلك الصفة القائمة بالنفس منقسمة الى تصوري وتصديقي
فيلزم انقسام العلم الحضورى الى التصوري والتصديقي والكل وان صرحوا بان العلم الحضورى لا يتصور الا بتصديقا

قوله فيها وتحقيقنا هذا إشارة الى قولنا فاعاقل والمعتدل ثم فانه كالتعجب بجميع سابق وجه الظهور ان سابق يدل دلالة ظاهرة على ان المعتدل ههنا لو لم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المدرس الذي هو حقيقة الحضور لزم ان يكون علمه بحصول صورة وهو الوجه ليس لخصاص ههنا المقام بل جاني الحضور مطلقا كما لا يخفى قوله عطاؤني القاموس غطي الليل فلان ما هي كسبة ظلمته وغطاء كساها غطي بالمرأة وجهها قوله فيها ودون الاعراض لانها من الامور الاعتبارية الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر ايضا ان لان المجردات مع كونها فاقرة المذاهب في جميع الكمالات لما كان تعلمها عينين واتهما

لكن كون العلم الحضورى تصورا وتصديقا لازم عليهم قطعاً وذلك لانه اذا كان العلم الحضورى عين للمعلوم ذاتا وعسبارا وعلم العلم الحصول على علم الحضورى العلم الحصول اما تصورا اما تصديقا فالعلم الحضورى متعلق بالعلم الحصولى اما ان يكون متعلقا بالتصور او متعلقا بالتصديق فليزيم ان العلم الحضورى مع التصور والتصديق ذاتا وعسبارا فيكون العلم الحضورى ايضا تصورا وتصديقا ولا يخفى ان التصور والتصديق العلم الحصولى وما قبل ذلك العلم اعتبارا لان الاول ان علم ما هو غير العالم وصفاته وههنا لا تصور تصديق ولا انشاء انشاء لاكتشاف نفسه هو ههنا لا اعتبار علم الحضورى ليس بتصورا ولا تصديقا فلا يخفى سخافة لان التصور والتصديق تحقيقان مختلفان بالنوع فلا يمكن ان يكون حقيقة التصور باعتبار تصور وتصديقا وباعتبار اخر الا يكون بقصورا ولا تصديقا فافهم قال شارح الحاشية وتحقيقنا آه لعلك علمت تحقيقنا الذي ان العلم والمعلوم العلم الحضورى مطلقا ليعاقل ان شارح قد ذكر قوله يدل دلالة ظاهرة ان قولنا دلالة سابق على المعتدل في العلم الحضورى لو لم يكن عين العقل لزم ان يكون علمه حصول صورة في حيز الخفاء كما عرفت من قبل قال شارح كما سينكشف لك عطاؤه الخ قال في مسجى مقترضا على المتوهم ان العلم من الامور التي تحققها باعتبار العقل اختراع الذهن بل هو امر ذمنى متحقق في نفس الامر وله حقيقة محصلة فاذا كان العلم مجموع المعارض والمعرض ليزيم ان يكون حقيقة العلم قائمة من الجوهري العرضي غير هامين المقولتين المتباينتين لا شك ان كل حقيقة مركبة كخفى اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صح بكثير من المحققين وانت تعلم انه على تقدير القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة اصلا اذ هو علم الجوهري وهو علم الكيف وعلم الكم فلهذا لا يراى اى كون العلم حقيقة غير محصلة مشتركة للورد وعلى من ثم ان العلم مجموع المعارض والمعرض وعلى من قال انه عبارة عن المعارض فقط غاية الامر انه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعارض فقط تركيب المقولتين قال شارح في بعض كتبه ان مناط الاكتشاف هو ان يحصل المعارض فقط لا ان يحصل مجموع المعارض والمعرض على ما يشهد الضرورة كيف وجب حصول المعارض في الذهن خاليا عن المعارض لتحقيق الاكتشاف ولا تخفى ما فيه قوله لا بد في علمها آه اقول فيه انه لو لم يزد على شارح ان لا يكون علم العلم الحصول على حصول العلم الحضورى عند عبارة عن الحالة الادركية المشتركة عن الصورة ولا شك انها على هذا التقدير من الامور الغير الحاضرة عن النفس فلا بد في علمها من الحصول

فالواجب تعالى عن جميع انواع انتقاص الحق بان يكون صفة العلم وكذا جميع صفاته التي هي متساوية الالفة لعم كون
قبها نفس الذات القويم الحق بلا شراكة او ميمنة تعالى بعين ذكره من الحجة القاطعة والمينة المساطعة مستدرة

قوله فالواجب تعالى آه اعلم انهم ختموا في كون صفات الواجب جل شانها عين ذات الحق او غير ذات اولاهي ولا غيره
فذهب الحكماء الى الاول وجوبه المتكلمين الى الثاني والاشاعة الى الثالث استدل الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوه منها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذات الحق كانت مكنية لاحتياجها الى المحصور فلا بد لها من علقة فملك الصلة لا يخلو
ان تكون ذات الواجب سبحانه او غيره لا يسل الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الواجب سبحانه في كونه عالما وقادرا
الى غيره فيلزم استحالة البقية وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي فاعلا وقابلا معا واورور عليه بان لا يتم تنازع كون
اشي قابلا وفاقلا وتفضيله ان القبول قد يطلق ويراد به الانفعال التجرد في قد يطلق ويراد به مطلق الاتصاف فان كان
مراد به المقتضى ان يلزم على تقدير كون الواجب سبحانه علة لصفاته كونه فاعلا وقابلا بمعنى الاول فليزوم ثم وان اوله يلزم كونه فاعلا
وقابلا بمعنى الثاني فلانهم امتنع كون شي الواحد فاعلا وقابلا اذ لم يتم دليل بعد على تجزئ اختلاف جثتي الفعل والقبول مطلقا
ومنها ان صفات الواجب سبحانه صفات كمالية فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذات سبحانه ان يكون كمالا بغيره واورور
بانه ان لم يكن كمالا بالغير شوب صفة الكمال الزائدة على ذات لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان لم يكن بغيره فلا يلزم تقديره
حتى ينظر فيه وتحقيق المقام ان صفات الواجب سبحانه عين ذات الحق لا بمعنى ان هناك ذات صفة وهما متحدان اذ لو كانت
عين صفة لكان بينهما بل معنى ان مصدر الصفات الكمالية نفس ذات الحق بلا زيادة او ميمنة او نضيا في حثية اليها والاول يلزم
كون الصفات الكمالية سلبية عن ذات نفس ذات الحق فذات سبحانه تترتب عليها ما تترتب على ذات صفة وذاتنا غير متحدة
في انكشاف الاشياء بل لا بل محتاج في انكشافها الى صفة تقوم بنا بخلاف ذات تعالى فان ذات غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل ذات جل شانها تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما تترتب على غيره تعالى بعد قيام الصفات
تترتب على نفس ذات تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما تترتب على
ذات تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذات الا قدس وسعدا المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة اما وحدا
وهو ضروري لبطلان وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تغاير مضمون العلم والقدرة ومغايرتها لذات لا على تغايرهما
ومغايرتهما لما ليس الكلام في المضمون اما الاشاعة فان اردوا ان صفات ليست عين الذات الحق بل المضمون ليست
بمحسب المصدق فهو حق لا اشكال عليهم هذا وان اردوا امر آخر فمع ورود الاشكال عليهم لكونهم معناه محض
قوله بعين ذكره آه اعلم انه وان كان التحقيق ان صفات الواجب سبحانه عين ذات تعالى لم يدرى عرفت
لكن الدليل الذي سماه المحشي حجة قاطعة ومينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم ايضا فضلا عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع المشككين قال بعض الاطالم لاحد ان يتوجه عليه بالنقض لان مقتضيات البيان بعد التسليم للاغراض
عامة يقتضي عليه استحالة اجتماع المشككين يلزم عدم علم التجريبات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها
يلزم اجتماع المشككين للحالة يقول عبدة الحكم بحمله المشككين استج قوله بعد التسليم شعارا الى انه لاحد ان يمنع على تقدير
كون علم الصورة الذهنية حصولها وان كانا متحدين بالذات لزوم اجتماع المشككين لتجمل مستند ابانه عبارة عن
اجتماع امرين متشاركين في الماهية النوعية في محل واحد تجمل منه جماعها بحيث يرتفع الامتياز بينها كالمسح به
المحشى في موضع آخر والتمايز بين المتحدين ذاتا لا يتوقف على اختلاف المحل شخص فحسب بل المحل الواحد في ازمته
مقتدة اوزمان احديهما يجب تعدد الشخصات باعتبار الجهات كالليولى وفي قوله ولا اغراض لشاره الى ان
ما يقتضي عليه استحالة من ارتضاع الامان عن حكم المحس على تقدير جواز

قال الشارح ولا يلزم اجتماع المشككين آه هذا دليل مشهور للاطلافة على ان علم النفس بصفاتها حصوى وتقريره
انه لو كان علم النفس بصفاتها يحصل صورها يلزم اجتماع المشككين لتجمل به عبارة عن وجود فردين من نوع واحد
في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت صفة النفس في النفس فيقوم فردان من
واحد في محل واحد زمان واحد اعني الصفة وصورتها في النفس ليس بينهما امتياز صلا لان الامتياز بين فردين اما
بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان وكل ههنا منتفى او روع عليه بوجه منها ما سجد كتحشى وسج ما له وما
اشارة ومنها انه منقوض بما اذا تصور مايات الصفات وتصو ماياتها كيانا كيانا بالتجريد والاعترة فلا بد من حصول
صورها وتتمتعها بالمتشخص الذي يميز قوام المشككين في محل واحد حيث بان الكلام في الصفات التجريدية فلو حصلت صورها
يلزم الاحتالة وتنافيها لاعتبارها بخلاف تصور مايات الصفات اذ لا يلزم من اقام المشككين مع تغاير الهويات اذ الصور
هويات علمية للصفات نفسها هويات علمية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصول فلا شك ان الصور الحاصلة
منها في النفس موجودة بوجود ظلي وهي تلك الصفات نفسها موجودة بوجود صلي خارجي فصورها كيانا مغايرة لما في وجودها
فتكون الصفات هي بمتغايرة الشخص فتحقق الامتياز بين الصفة الموجودة في النفس بالوجود الاصلي وبين تلك الصفة
الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الاستيلاء بينهما في نفس الامر وهذا لا يرد في غاية المستاتة
قوله اشعار الى انه لا يخفى ان الاطالم انه يلزم فيما نحن فيه اجتماع المشككين لتجمل فان قلت ان الاختلاف
الموجب للثبوتية والتمايز انما يكون باحد الاسماء الثلاثة الاول اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل والثالث اختلاف الزمان
ولا اختلاف ههنا بارسانا المذكورة صلا اذ الوجه الذي هو المحل وكذا ماهية الحال وكذا الزمان واحده
قلت حصر الاختلاف الموجب للثبوتية والتمايز في الاسماء الثلاثة المذكورة ثم بل ههنا نحو احده
من الاختلاف ليجب التمايز بوجود اختلاف استعداده للمحل فانهم حكموا بان الصورة الحكيمة ماهية واحدة

يجوز ان يكون السواد المحسوس احد اسودات كثيرة ليس ينبغي ان يستغنى عليه لانما لا يستجيب باس في الارتفاع المذكور
 ان كثر قد يغلط كثر كما هو المقرر في مقوله فادعاء استحالة او عاجز كيف ان كثر في الصنيع فيعقبه كثر
 ثم كثر في سواد ثم خلوك ليس في ذلك التصاعف افراد السواد المطلق عليه فالكثرة كدوران اجتماع السواد كدوران السواد
 سواد ان في البعيدة اجتماع الشكين فليست انما تقرر لتعريفه وان على تقدير حصول الاشياء نفسها لا بد لعلم الخبير بما هو جازي
 ومعلم السوي ليحده واحد وقد قامت بها افراد كجسيمات في زمان واحد كجسيمات المار والناظر وغيرهما وانما جواز ذلك في
 استعدادات المحل بها فيس جهته استعداد السوي للصورة المهيئة المأثمة يحصل به الصورة متناهية عن الصور الاخرى ومن جهة استعداد
 للصورة المهيئة الساية تحصل به الصورة متناهية كذلك اذا كان كثر فيجوز مثل كثر في الصورة وصورة الصورة فيكون
 اجتماع الشكين المستحيل عن ما يرفع الامتياز بين الشكين حسب المحل المأثمة والزمان جهة استعداد المحل والامتياز في
 استعداد المحل حاصل وفيه من مجرد تلاف استعداد المحل ان يكون منشأ الامتياز لتعريفه لا الامتياز بين افراد
 الصورة كجسيمات الحالة في السوي فهو بطلان الصورة النوعية المختصة بكل واحد منها وذلك لانهم صرحوا بان آثار الاجسام
 متخالفة بالضرورة فمنها التي تقتضي الحرارة وبصور الى الفوق مثلاً ومنها ما يقتضي البرودة والهبوط الى السفلى فلا بد
 من علته ولا يمكن ان يكون تلك العلة هي كجسيمات المشرقة لاشترائها في جميع الاجسام ولا السوي لانها قابلة لمقتضى فاعلة
 اذن امر مقارن للجسم سوي الصورة كجسيمات والسوي وهي الصورة النوعية منشأ امتياز افراد الصورة كجسيمات
 ليدل على الصورة النوعية استعداد المحل ان كان مختلفاً لكن استعداد من حيث هو استعداد تصوير منه لتصل الى استعداد
 فهو كذا ان يكون اعلم انهم اختلفوا في جواز اجتماع الشكين فيجوز بعضهم ومنه لا يفرقون بالاجزاء في استعدادها فيكون
 بان الجسم نفس في الصنيع فيعلوه كدرة ثم كثر في سواد ثم خلوك ليس في ذلك التصاعف افراد السواد المطلق عليه كجسيمات
 اجتماع السواد كدوران اجتماع الشكين فليست انما تقرر لتعريفه وان على تقدير حصول الاشياء نفسها لا بد لعلم الخبير بما هو جازي
 والضعف الدافع من اللون متخالفة بالحققة وانما الاشتراك في مراتب السواد في عاجز مقول عليها بتشكيل
 واحاصل ان مراتب كيف المختلفة بالاشرة والضعف تتخالق متخالفة كما تقرر عند المشايخ وليس الشديد كمر كمال
 الضعيفة فليس المحل سواد ان لا السواد كدوران الاشياء كدوران الى بذات الشكين بقولنا فليست انما تقرر لتعريفه وان على تقدير حصول الاشياء نفسها لا بد لعلم الخبير بما هو جازي
 الاول انه لو جاز اجتماع الشكين لارتفع الامان عن الجسم في يجوز ان يكون الشيء الواحد من شكين كثيرة وبذلك يزيل البطلان
 ورواها لا يستجيب في ارتفاع الامان عن الجسم باس فان الجسم قد يغلط كثر افايز في شكين البعيدة صغيرة او شجيرة شط منسوبة
 والعتبة في الماء بعد الاجاص والركب في السفينة يرى السائل متحركاً الى غير ذلك واجاب عنه استاذ الاستاذ
 جدي قدس سره بان تجوز ارتفاع الامان عن الجسم ما يغلط كثر من الاحكام وانما الامشدة المذكورة
 لتوقوع اغلاط الجسم فليست اسباب المذكورة في علم المراد والمناظر والاشكال تلك اسباب منتفية فيما نحن فيه

كثر في الصنيع فيعقبه كثر
 كثر في سواد ثم خلوك ليس في ذلك التصاعف افراد السواد المطلق عليه فالكثرة كدوران اجتماع السواد كدوران السواد
 كثر في البعيدة اجتماع الشكين فليست انما تقرر لتعريفه وان على تقدير حصول الاشياء نفسها لا بد لعلم الخبير بما هو جازي

ان يحصل من نفسه شخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم الاستحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست ما يملكها الانسان في انفسه على تقدير اجتماعها في محل عدم تمايزها بالذات بالعوارض ايضا اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لو اوردنا من الصفات النفسية مشتركة ايضا كلاما يميز بينهما اصلا فلا غشينة فلا تماثل فانه فرع الاثنية واور عليه بان عدم التمايز في نفس الامر محتمل بوجوه كثيرة عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب متفاوتة دون المحل وعدم التمايز عند ما غير متمنع لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز وكذا فيه بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بالثنية واجاب العكس انه اقتضانا في شرح المقابا ما ذكره على تقدير تمامه فيفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط انما لا يوجب اجتماع الشئين فان فرضنا اجتماع سواذين في محل فيجوز ايضا ان يتفق عندهما مع بقا الاخر فاذا اتفق عن المحل حدث فيه في وجهات كالمحل بعد المشل المنفصل لان وال احد نصيرين عن المحل مصحح لا تضاده البعد الاخر وذلك البعد ضد المشل الثاني فيلزم اجتماع سواذين مع ضد ذلك محال واور عليه بانه مبني على جواز خلوه محل عن احد الشئين فيجوز ان يكون المشلان مجتمعين في محل لا يلزم فليكن جوده ان شئ منهما على ان المحل لا يتغير عن الشئ وضده الا فيجوز ان يكون الشئ خاليا عن الشئ الذي هو المشل الاول وعن جنده ايتم فلا يلزم اجتماع اصنافين كذا وقع القليل والقال في الحق ان اجتماع الشئين بحيث يقع التمايز بينهما بالكلية في نفس الامر محتمل اذ الامتياز يساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز من شئ ما ينشأ في نفس الامر الا اذ اصح وجوده شأين اجموده واحدة بغير معتق الى الوجود معنى مصدرى مختلف باختلاف المضافات التي تقابل قوله ان يحصل من نفسه شخصه حصولا تجرييا الخارج بنفسه شخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في ذهن من يجمع الحكماء ونفس عينية الشئ في كونه كاستفاد والاشارات غير بما قد سبق من تفصيل بعض تلك العبارات والاشارة في ان لا اهل فيها ان يجمع ان الشئ حاصل خارجي يتحصل في الذهن بشخصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحساس باحدى الجوانب الثلاثة بوجه التجربة من نفس المادّة مشرط حضورها عند الحس عند وقوعه بنبذة وضع في التحليل مع غيبوبة حاملها التجربة عن المادّة وعن موضع نشيخه بخلاف سائر العوارض بالجملة الموجود في الذهن نفس الموهبة الخارجية وهذا المذهب ان كان فتحا فهو الفلاس لكنه لا يصح على تقدير كون مصدرى الوجود لمصدرى نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كان محتمل ان في الذهن مصدرى الوجود الخارجى فتكون باهية موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون باهية ليست الا عيانا في الاعيان وهذا صحيح الاستحالة وايضا علم التجريبي باهية حصول البنية فاما ان يكون غيبوبة باهية في الخارج مشتملة في الذهن فتكون باهية حاصلة في الذهن واتعد في الاعيان لا يكون ذاتها باهية موجودة الا عيانا حاصلة في الذهن بل بعد تعبرها عن الوجود الخارجى لما كان التعدي عن الوجود الخارجى مساوقا للتعدي عن الشخص فلا يكتفى بكونه مع الوجود الخارجى في علم التجريبي باهية فاما ان كان الكلام في علمه باهية بكونه في الوجود والذهن عبارة عن حصولها في كونه في الشئ ما

اذن كل قاصر عن فائدة علمه بما هو كذلك بل هذا الاجتماع المتشكك الذي اودعتم باستحالة الاجتماع للشخص الذي في الخارج
او الشخصين الخارجيين المتشاككين في الماهية النوعية في محل واحد وهو النفس ولا يصح ان يحل محلها علم الخارج بما هو
جزئي فانهم يستدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن

ومصدق المحلول نفس ذات محال بل لازادة امره فيضا في حقيقة فلو حصل الجزئي الحقيقي من كماله في الذهن كان بنفسه
مصدق المحلول فيكون اية بنفسه اذ صدقا لا تقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون حلي في الخارج
ايضا محتاجا الى الموضوع وحقا اليه فلا يكون جوهرا ايضا فيكون بما هو في الاعيان لا في الاء ان لا يحصل في الذهن متعززا
في الخارج لا بد ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لا محالة ان يكون له وجود خارجي والموجود الذهني
واحد لا بعد فلو حصل الجزئي بما هو جزئي في الذهن فظاهر انه لا يرتفع عن الخارج بحصوله فيه بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون
له حقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتخصه عين بانه فلا ماهية لا مشتركة لا يحصل وجوده
تخصيصا بل ان عينه لا تشخص شي لا ياني بوجوده في الذهن لا يجب ان لا تشخص شخصا بل من فناء وجوده فيكون
ولا يستحيل ان يكون الشيء واحد تشخصا احدهما خارجي والاخر ذهني اذ لا تشخصا جزئي غير له عن الاشخاص الخارجية وطرق الاشخاص
الذهنية احصاء الامر لا في المعارف لذلك الشيء وتخصه الذهني اصل له وجوده في الذهن بانه عين تشخصه ذهنية
اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذهان الاخر فان تشخصا جزئي بانه لا تشخصا الى تشخصات ذهنية غيرة الا بالامر ليس
بكل في الاصطلاح فلا ينبغي سخافته لان تعدد وجود الشيء الواحد مع بانه بطلانه صحت به ان لا يشخص في الالبات لثبات
ومع ذلك جاز وجود تشخص العيني الذي وجوده وتخصه عينه في الذهن فلا يخص عن لزوم كون الشخص الخارجي جزءا
حين حصول في الذهن وقيامه بما في نفسه غير حاصل فيه الا فيكون صدقا محلول بنفسه ذات حالي المساوقة
بين المحلول في الذهن والتشخص الذهني ضروري فيكون التشخص الذهني بنفسه اذ صدقا محلول في الذهن فانهم
قوله اذ كل قاصر عن فائدة علم الخارج بما هو جزئي لا يستدلوا حصول جزئي في الذهن
وتخصه مقاربا بالعارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخصات التشخص الخارجية
وهذا القدر يكفي في علمه على الجزئي فهو حاصل في الذهن مع اتعري عن الوجود الخارجي الا ان لا يصح على تقدير عينه لوجودها
قوله بل لا اجتماع المتشاككين في بعض التحقيق قد ينه ان محل صور خبريات القوى الجسمانية وهي منقسمة بانقسام
موضوعاتها فصوره جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الخبريات
المجردة وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدركها بياتها دون تشخصها فلا تشكك بينك
اقول لا وجه اختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وبذا ظهر جواب
قوله فانهم يستدلوا على حصول الاشياء بانفسها في الذهن بوجوبه في الذهن لئلا يكون الوجود الذهني ثابتا

في ان يحصل في الذهن نفس الشيء لا يتجده ومثاله فانها تدل على ان متعلق العلم لابد ان يكون محلا عند العقل متساوية
 لما به من حصول نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على شئ المعيار له بالمابهية لا يتعدى منه اليه فلا بد من مثل نفس الشيء في الذهن
 يعقب عليه الا ان العلاقة مطلوبة ان كان يكون الحكم على الشخص العيني او على صورة الوجودية وعلى التقديرين لا يدل
 الدليل السابق على ثبات الوجود والذهني على حصول الاشياء بنفسها في الذهن اما على التقدير الاول فلا بد على هذا التقدير
 بلون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجود المحكوم عليه في القضايا الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف وجود صورها
 الوجودية لصديق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في المابهية او مغايرة لها فيها اذ على هذا التقدير لا يكون وجود
 شخص من المابهية كافيا في صدق الحكم على شخص آخر منها فان وجوده ولا يعني لصدق الحكم على غيره بل على هذا التقدير لا يكون
 القول بالوجود الذهني مجديا أصلا ولقول حصول الاشياء بنفسها في الذهن اما على التقدير الثاني فلا بد لما تعدى الحكم على الصورة
 الموجودة بالوجود نظري منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا وتخصصا وان كانت مشاركة لها في المابهية فلا بد
 لا يتعدى الحكم على شئ منه الى ذلك الشيء فالتفريق بين الشخص فقط والتفريق بين الشخص والوجود لا يتعدى الحكم على شئ منه الى ذلك الشيء
 المتنازع عن المحل والصدق عدم التنازع عن الكشف المرتبة على انه لما تعدى الحكم على الوجه ارجل من الشئ من الشئ من ذلك الشيء
 لما يحكم على الشيء بانه مشار اليه فيتعدى الحكم من معنى التخيير الى الحكم فلا يتعدى الحكم من شئ الى ذلك الشيء
 الثاني ان شئ شيء يكون مبينا الذي الشئ المبين لا يكون نشأ لاكتشاف المبين الاخر وبذلك لا يتعدى الشئ اما لا
 فلا بد ان كان المراد بعدم كون المبين نشأ لاكتشاف المبين الاخر ان كاشفت بحسب ان يكون مساويا للكشف في الحقيقة
 مطابقا الى بحسب المابهية فهو صادرة على المطلوب ان كان الغرض منه ان الكاشف لا يتعدى الحكم على شئ من شئ من شخص
 ففقيه ان يحصل من الشئ في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت واما ما نانيا فلا نهم به الى ان وجهه ان
 المبين لا يدرك الحقيقة بربما يكون كاشفاه فلما جاز ان يكون جزءا يحصل في الذهن كاشفاه فلم لا يجوز ان يكون جزءا
 يحصل في الذهن كاشفاه فان قيل ان كاشف الشيء لابد ان يكون متحدا محمولا عليه قلنا ان الصورة الحاصلة
 من الشئ عند العقل ان كانت متحدة معه بحسب المابهية فليست بمتحدة معه في الوجود وعندهم ايضا فلا تكون محمولة على
 ذلك الشيء مع كونها كاشفة له عندهم واما ما قلنا فلا ان الصورة الحاصلة من الشئ في الذهن المتحدة معه في الماهية
 لها تخارج من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها حكيمة لولا ان في انها متحدة معه بحسب المابهية فلا يتعدى اما ان يكون
 العلاقة الموجبة لاكتشاف هي العلاقة الاولى في الحقيقة بين شئ فذلك الشئ ايضا لا يكون هي الثانية فيلزم
 ان يكون الصورة الحاصلة من ذلك كاشفة لغيره والاتحاد بها في المابهية فان قيل مجموع العلاقات بين جيبا لاكتشاف
 قلنا فلا بد من اقامة الدليل على هذا ووجهه ان الاتحاد لا ينافي العلاقة مطلوبة اذ عرفت هذا
 ان القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن بطل بوجه شئ منها ما قد تدبرناه واما ان تصورنا حقيقة له عاينة جوده

وحصلت لنا في الذهن فان كان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن متشعبة لم لا يسأل في الثاني اذا وجوده من
 غير معقول وعلى الاول يلزم كون الجنس العالي شخصا من ان يتخرج بفضل مبررات اعتقاد الصفة ومنها ان يلزم على
 هذا التقدير ان يكون الجوهري عرضا في الذهن فان العلم هو المكتسب من حقيقة شئ موجودة عن ذاته فصورة الجوهري كما ان
 صور الاعراض اعراض بناء على انحطاط الماهيات في اتحاد الوجود ونظروا في النظر مع ان ماهية الجوهري في العقل موجودة لا يجوز
 و اجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الآيات المشارة وقد نقل الشارح فيما ساقى ولا بأس بنا ان نتقدم في نظر في انه
 بل يتمم لا فقول قال ان ماهية الجوهري جوهري بمعنى انه الموجود في الاعميان في موضوع وبه اصبحت موجودة لماهية
 الجوهري المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعميان في موضوع اى ان هذه الماهية هي معقولة عن وجوده
 في الاعميان ان يكون في موضوع ولما وجوده في العقل بهذه الصفة فليذكر لك في حده مرجع وجوده الجوهري ليدل الجوهري
 في العقل في موضوع بل حده انه سوار كان في العقل لم يكن فان وجوده الاعميان ليس موضوع فان قيل العقل ليس في الاعميان
 قيل المراد بالعين التي اوصفت فيه الجوهري صدرت عنها فاجله وحكامه العقل كانه ماهية انما كماله بالقوة وليس في العقل
 حركة بهذه الصفة حتى يكون العقل كماله بالقوة حتى كذا حتى يصير ماهية محرك العقل لا معنى كون ماهيتها على هذه الصفة هو انما ماهية
 تكون في الاعميان كماله بالقوة واذا عقلت فان هذه الماهية تكون ايضا بهذه الصفة فانها في العقل ماهية كون
 في الاعميان كماله بالقوة فليست تختلف كونها في الاعميان كونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها كليهما ماهية توجد في
 كماله بالقوة فلو كنا قلنا ان الحركة ماهية تكون كماله بالقوة في الذهن شيئا لكل شئ يوجد فيم وجد في النفس لا كذا كانت
 الحقيقة تختلف في القول القائل ان حجر الجبل حديد فاذ وجد مقدارنا بحسبه كذا الانسان لم يجز به ووجد
 مقدارنا بحسبه حديد فوجد في العلم ان مختلف بالحقيقة في الكف في الحديد بل في كل منها بصفة وحدة وجران حجر شيئا
 ان يجزب الحديد فانه اذا كان في الكف ايض كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايض كان تلك الصفة فلما حل الماهيات لا
 في العقل والحركة في العقل ايض بهذه الصفة وليس ان كانت العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهية في الاعميان
 في موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهري هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقد صيرتم ماهية المعلومات في موضوع فنقول
 قد قلنا انه لا يكون موضوع في الاعميان فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهري انما تكون بارة عرضا واما جوهري وقد قلتم في العقل
 انما صفا ايض ان يكون ماهية شئ توجد في الاعميان جوهري واما عرضا حتى يكون في الاعميان لا يحتاج الى موضوع فاذا يحتاج الى
 موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اى يكون جوهري في النفس لا يجوز هذا الكلام فيه كلامه لوجه
 ان الشيخ نفسه معترف بان الصفة الجوهري عرض في النفس قد نص في الصفة ونحوه في الشارح ايض على ان الفرق بين العرض والصفة
 ان العرض نفس طبعه مفتقر الى المحل والصفة بطباعها غير مفتقرة اليه انما تنفرد اليه بحسب طبيعته فلما كانت الصفة الجوهري
 عرضا في النفس كانت بنفس طبيعتها اصل حقيقتها مفتقرة الى موضوع مطلق فكيف تكون جوهرا بسنخ حقيقتها

بأنه يحكم على شيء لا وجود لها في الخارج بأحكام إيجابية صادقة وذلك لا يمكن إلا بعد وجود تلك الأشياء أو ثبوت الشيء
لشيء يستدعي ثبوت الشيء له وإلا ليس في الخارج من هو في الذهن

وإذا افترقت طبيعتها المرسله الى موضوع مطلق احتمال ان يوجد بينهما لا في موضوع فلا يوجد فرد في فردا باقائهما
فلا يكون جبر اصلا ومنها ان الصورة الجوهرية العقلية حاله في الذهن بلا ريب قد صرحوا بتحصن الاحمال في عرض الصورة
والجمل في المادة والموضوع ووجود الصورة الذهنية في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في المادة كما لا يخفى بل وجودها فيه من قبيل
وجود العرض في الموضوع مني عرض في الذهن فيكون محتاجة باهيتها للموضوع لانهم قد صرحوا ان الحلول في الموضوع لا يتصور
بدون الافتقار الذاتي فلم يتجرب في جعله بطل القول في الاشياء في الذهن فبعضها لا يطول قولهم ان الحلول في الموضوع لا
بدون الحاجة الذاتية ومنها انهم استدلو على وجود الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانفصال
الكل بان طبيعة الصورة الجمعية طبيعية واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا تكون حاله فيها اصلا مع انه
قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام هي اجسام القابلة للانفصال الكل او تكون فقيرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها
فتقول لا يخلو اما ان يكون للماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او فقيرة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة
حالة في الذهن على الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج فيكون باهيتها عرضية لاجهريه فان قلت للماهية
الانسانية مثلا جوهر طبا عا غنية عن الموضوعات باسرها الا انها قد عرضها خصوصا حال وجوبها الى موضوع قلت
لما جاز ان عرضها خصوصا حال وجوبها الى موضوع وهو الذهن هي بنفس طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها خصوصا
حال وجوبها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على تنافه فان قلت ان ذلك يمكن شيئا حاصله في الذهن بانها
بل شيئا حيا واثما فبطل العلم كنهه شيء لانه عبارة عن حصول نفس في الشيء في العالم قلت العلم كنهه شيء عبارة
عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون شئ حاصل منه في الذهن في ذات
قوله باننا نحكم آه اعلم انهم استدلو على وجود الاشياء في الذهن بوجوه عديدة اولها ان تصور الاشياء في
لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة او ثبوت الشيء
لشيء يقتضي ثبوت الشيء له ولا ليس في الخارج من هو في الذهن فلو علمنا ان هذا الدليل كما يدل على ثبوت الوجود الذهني
انكشاف على حصول الاشياء بانفسها في الذهن فيكون قد عرفت ان هذا الدليل لا يلائم على حصول الاشياء بانفسها في الذهن
اصلا واما دلالة على ثبوت نفس الوجود الذهني فليكن تكليفه كلام من وجوه الاول انه لو كان للشيء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن جارا وباردا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الاشياء في المحل
يجب ان تصان المحل بها واجاب عنه السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشي شرح التجريد القديم بان الموجود في الذهن
ما به الحرارة والبرودة وغيرها لكنها موجودة بوجوه على كون المحل موضوعا بهما من احكامها المتعلقة بوجودها لا يصح

وكذا تضادها مع البرودة انما هو في الوجود لبعضه دون الظلي ونخص هذا الجواب منع المقدرة القائمة ان معنى الاتصاف
بصفة قيامها بميتها مطلقا سواء كانت الصفة موجودة بوجوه ظلي او لا وفي كون القيام بصفة جوهري في مقتضى
مستلزامه لكون المحل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاسم لمادة اشبهته مطلقا سواء تشبث انضمام بلو ازم الماهية
او بصفات المعدومات فيقتضي ان اي شيء انما الوجود الخارجي او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات لزم الماهية ليس مما يلزم في الجواب التعرض لكون مقتضى الاتصاف هو الوجود بمعنى لا يلزم الوجودات في
تفسير شبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذهن جارا ابارا ولا ان من الجوانب كالمظهر وان من الجوانب كالمختفي فلا يوافقا
السلالة القوي في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى انضمام لصفات الذهن بصفات الموجودة في الخارج
كما كانت والبرودة واما لما ولا يقطع مادة اشبهته فانه تشبث بلوازم الماهية كالزوجية والفردية بوصفها المعدومات
كما اتساع ومثاله بان يقال حصلت الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن وجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا
احصل فيه الزوجية والفردية وكذا الحصول للامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن متمنا اذ لا معنى للمتنع الا حاصل فيه الامتناع
لم يمكن ان يقتضي عنه بهذا الجواب ولا تيسر لنقائلا تصاف محل الزوجية بهما من احكامها المتعلقة بوجودها يعني وكذا تضاد
مع الفردية انما هو في الوجود لبعضه دون الظلي اذ لا وجود عينا لاشكالها من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع ومثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كوان مجاز لا تنساع موصوفا من احكامها المتعلقة بالوجود لبعضه اذ لا يتصور له وجود عينة
وتحقيق المقام ان اشتقاقات على تخويل الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالا سود وثاني المشتق كذا
مبدؤه وصف انضمامي ولا شك ان صدق الخوا الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدؤه به اذ لا قيام لمبدؤه بموضوع
حقيقته واما صدق الخوا الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدؤه الاشتقاق بصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم
لقيام مبدؤه الاشتقاق بل ناذك في صدق الخوا الاول فالزوج ليس حاصل فيه الزوجية او ما قامت به الزوجية
بل هو ما يعبر عنه بجفت فلا يلزم من قيام الزوجية بالذهن حصولها فيه صدق الزوج على الذهن كون القيام عبارة
عن الاختصاص لناعت مسلم لكن ليس كل قيام مناط الصدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادئ الانضمامية
انما مناط صدقه كون موصوفا بحيث يصح ان ينزع عنه تلك المبادئ نعم يصدق على الذهن بحصول الزوجية فيه في ذاته
بمعنى انه محلهما الا بمعنى انه زوج منقسم بميتساويين لانه ليس مصحح انزع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على كذا
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على انضمام من قيام الاسود والابيض فيما
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدئين انضماميين فمناط صدقهما على شيء قيام فيك المبدئين
بخلاف الزوج فانهم واحا بالعلامة القوي بانه فرق بين الحصول في الذهن في القيام به فان حصول شيء في الذهن
لا يجب انضمامه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يجب انضمامه للمكان وكذا الحصول في الزمان فانه لا يجب انضمامه للزمان

وانما المحرك بقصاف شئ شئ هو قيا مبدل لا حصول فيه ونهذه الاشياء هي الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والاشياء
وانما لها انما هي صفة قبل القائمة به فلم توجد القصة من الذين بها وانما كانت توجد القصة من الذين بها ان لو كانت قائمة
به وليست كذلك في علمية قال الاستاذ العلامة مظهر با محصل ان الماهيات العرضية كما هي الحرارة والبرودة وغيرها وانما
في النفس فلا يخلو لان يكون وجوده في شئ في الزمان في المكان يكون الذين محلا لها بل تكون قائمة بنفسها فتصير محلا
مع ان القدر لا يعارض اهل ليس من ان القدر لا يعارض اهل او يكون على نحو وجود العرض في الموضوع فلا يخلو ان
لا تفرق بين وجود الاعراض في الذين من وجودها فيهم بان يكون وجود الاعراض على نحو وجودها في الموضوع ووجود
الجواهر في على نحو وجود شئ في الزمان المكان فلا يخلو من ان حصول الاشياء في الذين حصول الاشياء في الزمان
والمكان ومع ذلك لم يسم وجود الجواهر في الذين على نحو حصول الاشياء في الزمان المكان فلا يخلو ان وجود الاعراض
التي في الذين على نحو وجودها في الزمان المكان فلا ينفذ با تركيب الاشكال لولادة على الوجود الذي ان الحرارة والبرودة
وغيرها لكونها عرضا لا يمكن ان يكون وجودها في الذين على نحو وجود الاشياء في الزمان المكان بل لا يمكن ان يكون على نحو وجودها
في الموضوع فيكون الاشكال اجاب الشرح في حاشي شرح المواقف ان منشأ الاتصاف هو ان يكون وجود الوصف حيث
هو قس من وجود شئ لغيره ووجوده محال في الذين من حيث هو من قبيل حدوثي لنفسه ان كان من حيث انه متعين
بالعرض من قبيل وجود شئ لغيره فلا يخلو وفيه نظر اما اولها فلما ان بعض المحققين قد سئل ان الاشكال في الصورة انما
بالذين حاله فيه من البديهي ان حلول الفرد لا يصح بل لا يمكن بدون حلول الطبيعة فلا بد من حلول الطبيعة حين حلول الفرد
واذا كانت الطبيعة والفرد كلاهما حا ليين فوجودهما تابع لوجود المحل منسوب اليه فمعرض لوجودها الانساب في الوجود
الربطي ووجود شئ لشيء في شئ وقد جعل في الوجود الربطي منشأ الاتصاف فيلزم قصاف الذين طبيعة الحرارة والبرودة
كلها نعم الذين يمكن ان يلاحظ وجودها محال نفسه من ان اعتبارها مضافة الى محل لكن هذه الملاحظة يمكن ان القائمة بالقيام
الخارجي ولا يخلو الاتصاف انما ناسيا فلان ان ادكوننا طالاتصاف وجود الوصف من حيث هو لغيره انما طالاتصاف
ان يكون الوصف مجرد عن الشخص وجوده لغيره فذلك بطر اذ لا يخلو لوجود الماهية المجردة على انه لو صح ذلك لم يلزم من قيام
الحرارة في الخارج بحسم التصاف بها لليس لوجودها ماهيتها المجردة وان اراد بان طالاتصاف هو وجود طبيعة الوصف
ولو لوجوده ومنها لغيره فذلك لا يتحقق في وجود الحرارة من حيث الاتصاف بالعوارض الذهنية التي لا وجه لعدم الاتصاف
الربط بين طالاتصاف ان يكون الوصف طبيعة مضافة فسلم لكن لا يخلو ان الحرارة طبيعة مضافة سواء وجدت في الخارج في الذين
فلا يمكن ذلك في عدم لزوم الاتصاف بالذين انما هي اجاب الشرح في حاشي الاشياء وغيرها من قبيل ان النفس هي
الذهنية وهي ليست بقائمة بها حاله في بل هي جردة بنفسها في عالم اخر اصد النفس فلا يرد انقص من لزوم انطباع الكبير
وذلك من لزوم قصاف الذين بما لا يمكن انصافه بالحرارة والبرودة والمقادير الوضع الا ان غير ذلك قال في الحاصل ان هذه الصورة

لا وقد نقضنا على من أثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الخبري سوى هذا الوجود المادي انفصل عن الحس
 الفاسد وجود آخر موصوفاً بمجموع الماهية في كلامه أنت تعلم بأنه إما أن لا غلق العقل بكونه من حيث تلك الصور تقول
 بكون النفس فاعلمت لها لمع ليس بها علة باتفاق الفلاسفة ولا عند هذا القائل وإنما ما غلقنا يلزم على هذا تقدير قياس صور
 الاعراض لنفسها عند العلم بها وإما ما غلقنا فلا يغلقنا ان يكون تلك الصور قائمة بنفسها الموجودة في تلك العالم قديمة أو
 حادثة والاول بطريق الحدوث النفس لا تدان على الثاني يلزم حدوث جواهر لا تخصها بكونها موهوبات بالقرع عند الحكماء
 الاشكال الثاني ما قال الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدانة والحرارة في القوة المدركة يقتضي تغيرها
 مستديرة وحادة وبهذا الاشكال كما في الاول اجاب المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدانة ان كانت جزئية كانت
 ذات موضع ولا محالة تكون محلها ذا موضع فيصير الخبر الذي هو محلها مستديراً ليسها حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
 المدرك الذي يكون له المحل ان له مستديراً وان كانت كلية لم تكن ذات موضع ولا تقتضي ان يصير محلها مستديراً وانما الحرارة
 فانها لا تقتضي كون محلها حار الا اذا كان الحال هي بعينها والمحل جهاً خالياً عن جند ما يشابه ان يغفل عنها ولا يلزم
 ان يكون صورتهما المغايرة لهما اذا علمت جميعاً اذ قوة جسمانية ان جعلها حارة فضلاً عن ان يجعل المدرك الذي
 ذلك المحل ان له حاراً ولا ينبغي ان هذا الكلام من ان المحقق الطوسي حيث غايه المحجب عن علمه تأريه بانه يلزم
 كون القوة المدركة مستديراً مستقيماً معاً حيث تصور الحرارة والاتقاة معاً فان قلت يجوز ان يحصل استقلال
 في خبر من القوة والاتقاة في خبر آخر منها قلت لا وجه لخصيص حصول الاستدانة فيه خبر آخر بحصول الاتقاة في خبر
 وتأريه بما قال المصنف في المحكمات ان السؤال لو وجه في الكليتين يلزم ان يكون النفس مستديرة ومستقيمة معاً أو
 معنى مستقيم ومستدير الالافيه الاتقاة والاستدانة وقد وجدنا في النفس ايقاع الحرارة اذ حصلت في النفس كيف لا يكون
 قائمة بها وكيف لا يجوز حصول خبر الحرارة فيها قال فياض من زاجان في حاشي المحكمات ليس المقصود بالمحقق ان يثبت
 مادة الايراد بل ليس كلامه الا في خصوص تقرير الامام حيث ذكر كون العاقل مستديراً ومستقيماً في نفسه فافهم واجاب المصنف
 المحكمات بان مستديره بانه استدانة خارجية اى عين الاستدانة وكذا المستقيم بانه استقامة خارجية اى عين الاستقامة
 واما ما فيه صورة الاستدانة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديراً ومستقيماً وكذا يحار ما فيه من الحرارة لاصورتها خصوصية الحرارة
 وان شئت كانت الحرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس بانه الحرارة مطلقاً بل فيه الحرارة الخارجية ووجه هذا الجواب ان
 المشهور المذكور سابقاً وقد عرفت انه وما عديته فنذكر الاشكال الثاني ان حصول حقيقة الجبل السحاب معظمهما في الدنيا
 غير معقول كيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب رفيعة وجبال شاذية وصحارى واسعة مع شجارها
 قبلها وادابها كل ذلك على الوجه الخبري المانع من الاشتراك ان يلزم على ذلك ان يطباع الكبير في الصغير ولقد تصدع العلماء
 الاعلام لرفع هذا الاشكال فما قال المحقق الطوسي ولم يمت في دفعه فعد علمناك في ما سبقت مع ما لا بد عليه الحاجة ان نعبد

هذا الكلام
 في المحكمات
 في شرح
 في شرح
 في شرح

واما قال الآخرون فاستمع حاله واعلم انه قد اجاب بالصدر المعاصر لمحقق الذناني بان الحاصل في الخيال حاصل مقدر
 كسببته اليه في المقدار حاصل في الخيال مع الجمل لا يقدّر شيئا اذ المقدار منها كيف لكم والحاصل ان الحاصل في ذهننا
 من الجمل الكبير ثلث صورته الجمل المقدار الكبير ونسبته اليه فلا جرم نعتبر جمل المقدار كبير وهذا المفهوم مطلوب للجمل الكبير
 اذ وجد الخيال كان عينية فلا يلزم حلول حال كبير في الجمل الصغير ولا ان يكون الكبير مدركا واما المقدار المقدار للجمل من
 قبل مجله عني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى عارضة وعليه المحقق الذناني حبان اذ كان المقدار منها
 كيف لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي الكم كما نعلم واجاب
 معاصره بان هذه الصورة كم حسب الوجود الخارجي وكيون حسب الوجود الذناني فان الوجود له لا يكون الكم مدركا بالذات انه
 لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما فسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الاتري ان النائم لم يستقطع
 كونه نائما ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات ههنا لم يفهم هذه الصورة لكونه بالذات
 كم اذ وجدت في الخارج ورواه المحقق بان تبدل الماهية بحسب الوجود وتم وكيف يكون كذا الوجود وعارضوا هذا
 سواء كان للتحقق او سابقا لا يبدل ماهية المعروض فم اذا كان الامر كما يتخيل لم يكن الوجود الذناني والموجود الخارجي امرا واحدا
 ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذناني انما يدل على حصول الاشياء بانها في الذناني على حصول شي في مخالفت لما في الخارج
 فهذا باحقيقه قول الشيخ واثبات ثم لوصح هذا الجواب لم يتجج الى ما تركب من ان الحاصل في الخيال ثلث صور بل كفي في الجواب
 ان يقال الحاصل في الذناني هو الجمل المقدار بالذات الكبير في الخارج لكنه في الذناني كيف لكم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبير
 في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية بل كم مع تباينها بحسب النسل العالي فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
 في الذناني صورة علمية المقدار الكبير اولي فانها متساوية في الماهية بخلاف الكم وكيف اذا اشترك بينهما في شيء من الزمان
 اصلا فيقال على سبيل ما ذكره الشيخ ان عدم ان يلزم حلول الكبير حال كونه كبير في الصغير فم لا حال حلوله في الخيال صغير وان كان
 في الخارج كبير وان اردتم ان يلزم حلول الكبير حال صغره مية متغير سجيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
 هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذ وجدت في الخارج ثم اذ علمية المحقق بان لا يلزم ان الحاصل في ذهننا من الجمل الكبير
 فانما اذ ارادنا الى ودرنا لم نجد الامور احدى كما نحتاج الى هذه الامور الثلاثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار
 غير مخلوط بالجمل حتى يدرك بعده نسبة الى مجاميع المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل مقترا اذ معيننا مساويا
 لمقدار الجمل فيعود المحذور وهو حصول الكبير في الصغير قال الصدر المعاصر لو كان الحاصل في ذهننا من الامور الثلاثة
 صورة واحدة لما جاز والاعلم بعض مع بقاء العلم ببعض منها وليس كذلك لاختلافه في ان كون العلم بحصول الصورة
 لا بالاضافة مثلا ليس جدا بيا بل هو نظري غرق في نظرية فكيف يكون جدا بيا ان العلم بثلاثة اشياء كل منها منقولة
 اخرى صورة واحدة ولا في انه لا يلزم من ادراك شي ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصورة الثالثة ادراك

مخالطة بالخيال ولا في ان الدعوى المدلول عليها بقوله المقدار المحال في الخيال لا يكون كلياً فيكون مقدرها
 مساوياً للمقدار المحال مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل انفس البين انه لا يلزم من معنى كية المقدار المحال في الخيال مساوياً
 مقدراً له بل ان المحال في محال محال ان لا يكون اعظم منه وتعتقب عليه المحقق بانه ان اراد ان يكون المحال في الخيال
 صورة واحدة لم يتجزأ بقاها العلم ببعض مع زوال العلم ببعض آخر انه لم يتجزأ بعد تحليل التحسية تلك الصورة الى تفصيل
 فالمازلة ممنوعة عند التحليل صورته كما صار خاتمة ان اراد ان لم يتجزأ ذلك قبل التحليل فبطلان التاملي ثم اذ بقا البعض مع زوال
 البعض المحالة يكون بعينه لبعض من البعض ذلك ليس من الخيال كحس بل من قوة اخرى من شأنه التحليل والتفصيل وكيف
 يتوهم ان البعض لا يصدر عن مثل التحليل كون العلم بصحصول الصورة لا بالاضافة لاينا في ما ذكرنا من ان لا نجد الامور الواحدة يتجزأ
 فان ذلك لا يستلزم كونه بصحصول الصورة ولا كونه متناقضاً بل هو صحيح على التقديرين في لم اذكر ان المحال في صورته واقترن
 انما ذكرت انما لا نجد الامور الواحدة وهذا صادق على التقديرين التقديرين ذلك ظاهر لا شرة فيه بل ذلك انما يريد وعليه حتم
 بان المحال في صورته من حيث صورته من غير دليل لا تنفيه فان ادعى البديهة او الوجدان بطريق آخر وادعى ان
 العلم بصحصول الصورة نظري غريق في النظر فكيف يكون جدياً وبديها بطريق آخر ان المحال في التحليل ثلث صور
 وان ائده الى دليل فليأت حتى يظفر فيه ثم لا يخفى ان المحال في التحليل خصوصاً من دون التفصيل الذي كرهنا
 يحصل ابعص صورة بل على صورة المقدار على صورة النسبة على حدة وليست شمرى الى جدران ابعص من ذلك
 دليل في تقييد يدرى اليه هذا كلامه والاشبه ان الموجودات الخارجية تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصلها
 المحاكاة لما سواها كانت متحدتها معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بنفسها في الازمان ومغايرة اياها
 بحدوثها كما هو عند القائلين بحصول الاشياء بشابها والاشكال في حصول الماهيات مع بعض العوارض الملائمة
 انما الاشكال في حصول اعيان الاشياء منها من الكثرة والظروف في نشأ الاشكال قياس الوجود الذي على الوجود غايب
 وبذلك اذن قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم الاشكال الرابع انه يميز اجتماع الضدين
 او حصول مفهومهما في الذهن في اجتماع التخصيص او حصول مفهوم سلبه في الذهن كمنه في الكتابة وسلبها في حصول التخصيص
 الموهبات الينية دون الصور الذهنية وحصول مفهوم الكتابة وحصول سلبه ليس اجتماع التخصيص اجتماع التخصيص حصول
 وحصول المحال ليس يلزم على هذا اجتماع اثنين في جوابه مع انه لا عليه السوا من الذهن من وجود في الاعيان فالاشكال
 المرتبة فيه يكون وجود الاعيان الموجود المبرهن في وجود ذلك الشيء قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقابلة الذهن
 على الظروف المكانية السالعة ان الاستحالات العقلية نحو شريك الباري ما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا يوجد لها
 رخا جاكونها مستحيلة لذواتها وقد استصعب بعض ناظر على كلام الشرح وقال هذا الاشكال لا يخل بالناس لاننا لا نطارد الا في
 العقل عاجز عنه وانما ان هذا الاشكال ليس بشي لان شريك الباري ما يقوم مقامه لمفهوم مجرد بل هو المصدق فلا يخل

وهذا الدليل لو لم يدل على حصول الجزئي بما هو جزئي لخصافي الذم من بجران خلاصته الدليل فيه يصير بان الحكم عليه با هو كذا
 بالحكم الإيجابية صادقة مختصة بنحو زيد سيولد فلا بد من الوجود وادليس الخارج فهو في الذم من وجود المعارض حقيقة او
 اعتبارا لا يكفي لصديق الموجبة والا يكفي لصديق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من
 حصوله ووجوده من حيث انه شخص بالعرض الخارجيه وملكته بالواقع لثبته الذم

من الوجود فهو ليس متميز ولا موجود ولا متصور ولا متقرر واما مفهومه فممكن موجود في الذم من تميزه عنده ولا يكفكم عليه بالاستحالة والانتفاء
فان قلت لا يكفي وجود الموضوع للحكم بالانتفاء اذ الموضوع ليس بحكموم عليه بالانتفاء لكونه ممكنا موجودا في الذم **قلت**
 الاستحالة والانتفاء عبارة عن كذا لعدم وصادقة انتفاء المتبوع في نفس الامر فقولنا شريك الباري متمتع مثلا معناه ان شريك الباري
 ليس موجودا بضرورة هذا الحكم وان كان إيجابيا في بادي الوجود لكنه ليس في الحقيقة كذلك لوجود الموضوع فاحتمل تصوره فحاشي
 المتمنعات ويجعلها مارة لتلك المتناقض الباطلة ويسلب عنها الوجود فخرج القضية القائمة شريك الباري متمتع
 ان هذا العنوان ان المعنوي له فاقم ثبوت الصدوق نوع من الاطناب في هذا الباب والله الموفق للصديق والصواب
قوله هذا الدليل لو لم يدل على حصول الجزئي بما هو جزئي لخصافي الذم من بجران خلاصته الدليل فيه يصير بان الحكم عليه با هو كذا
 قوله وجوده من حيث انه شخص بالعرض الخارجيه وملكته بالواقع لثبته الذم
 قوله لا يكفي لصديق الموجبة والا يكفي لصديق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من
 الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجودها في الخارج اذ وجود الحكموم عليه اجب اقتضايها الموجبة لصادقة مع ان يدين الذي سيولد
 معدوم في الخارج ليس مجموعا في صلا وعلى الثاني قد كفى لصديق القضية الموجبة وجودها مع موهبة اذ لصوة الموجودة بالوجود
 مغايرة للموهبة الحينية وجودا وتخصصا قطعاً وان كانت شاركة لها في الماهية **للهم الا ان يقال** كيف لصديق القضية الموجبة
 وجود الموضوع في احد الاثرية لثبته فاذ حكم على زيد مثلا با سيولد فانما يجب وجوده فيما يستقبل من الزمان فيه مال
قوله لا يكفي انه انما لا يكفي لصديق قضية زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من
 ولعل قد البتة توجب الكشف انما هي المحاكاة وظاهر امره زيد حاكية له بخلاف عمر فانه ليس محاكيا له صلا وان كان شريك الماهية
قوله فلا بد من حصوله ووجوده **ان قال** الصديق المعاصر المحقق الدلالة ان الشخصيات متنافية فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص
 واحد واليقين لو اجتمع فيه لزم ان يكون هذا الشخصين اذ الماهية مع كل شخص متشخص آخر وايضا لو جمعت الشخصيات الخارجية اذ
 في شخص واحد فلا يخلو اما ان يكون لكل من الشخصيتين من الشخص لان كان الاول كان تشخصه كليهما فكيف يكون قبل التجزئ
 وبعده تشخصا واحدا وعلى الثاني لا يكون بان فرض تشخصا تشخصا ثم ان لو كان يحصل في الخيال من الشخص الخارجى نفسه مع تشخصه
 ذاتية مخفوفة هناك فان كان الشخص الخارجى جسا كان ماسن في الخيال يصير جمعا ولزم من حلوله في الخيال تدحسول الاجسام
 واعترض عليه المحقق الدواني بانه ان اردت ان في الشخصيات الخارجية والذهنية انه لا يجوز ان يكون شئ واحد وجودا تشخصا
 بتشخصين خارجيين وتشخصين ذهنيين فسلم لكن اللازم قبح التشخيص المذكورين فان الشخص الخارجى ليس متشخصا تشخصا

وليس العلم زائداً على هذا القدر والجواب باننا لانعلم الملائمة المستحيلة بين الشخص الذي في المكنت بالصور الذهنية

وجوده في الذهن الاتري ان الشخص الخارجي موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من ذلك الشخص بل تشبه كل
 حيوان باعتبار قيامه بذلك الحيوان ان ابدال الشخص الخارجي في الشخص الذي في الذهن مع تشبهه الخارجي لا يحصل
 الحيوان الموجود على قوتم ومنازل اعرف به ان المدرك من يد بمرورة انسان مكنت بقدر شكل مناهة وعوارض
 شخصه به ازيد كنه ذلك موجود بوجوه ثم انه لما اعترف بان المدرك من يد بمرورة انسان المكنت بالصور الشخصية فليس يكون
 مشخصات الخارجية حاصلة الخيال فتدغم فيه الشخص الخارجي الموجود في الذهن مع الشخص الذي في كل الشخص الخارجي ليس
 باعتبار وجوده الذهني ومن ههنا علم اندفاع ما توهم من انه اجتماعه يلزم ان يكون هذا الشخص شخصاً في تلك الصورة
 في الخيال لما اعتد بان احدها ان تؤخذ من حيث انها زير وتجبر على الشخصات المكنتة بحسب حلولها في الخيال المعين به ههنا لا
 شخص من الانسان تشخص بشخصات مخصوصة له وتماينها ان تعتبر من حيث انها صورة معينة حاله خيال معين هي بهذا الاعتبار
 من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من حيث كنهية بسبب قيامه بخيال معين كان صورة الانسان اخص لتصل في من حيث التجربة
 عن الشخصات الذهنية حقيقة الا ان من حيث الكناش تلك الشخصات بهما علم شخصي قائم بنفس شخصيته فكما ان تلك الصورة كلية
 باعتبار كونه انساناً واجبة باعتبار كونه شخصاً كالمصوطة الخيالية لزيد مشخصة باعتبار كونه زيداً لشخصات الخارجية وتماين كونه
 علماً خاصاً بالشخصات الذهنية وكذا اندفاع ما ذكره من انه لو جمع الشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
 واحد من الطائفتين دخل في تشخصه كان تشخصه كليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض شخصاً مشخصاً وذلك لان
 الشخصات الخارجية كافية في تحصيل الشخص الخارجي وغير كافية في شخص الصورة الذهنية كيف لا والشخصات
 الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم لكل منها تشخص خاص حسب قيامها بالخيال تشخص
 لا يتصل في كون المدرك من يد كلياً الصدقة على الصور الخارجية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لانا نقول ان الحق
 في موضوعه ان الكلية عبارة عن تجويز لتصل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة مما هي نخل لهما وههنا الامر بالعكس كذا
 اندفاع ما ذكره رابعاً من لزوم تدخل الاجسام وذلك لان التدخل المتع في الاجسام هو اجتماعها في الخارج بحيث لا يكون
 بينها امتياز مني وليس ههنا جمان مجتمعان بل جسم واحد وجد في الخارج مع شخصات خارجية حصل في الذهن انما
 في هذا الوجود مشخص من هي فاين جمان مجتمعان حتى يحصل التدخل على ان التدخل انما يتصور في الوجود الخارج في الصورة
 الخيالية موجودة في الخارج ولولا ذلك لا متع تصور معين مع اللزوم التدخل على ما توهمه الحق ان حصول الشخص في الذهن
 من حيث تشخصه بالعوارض الخارجية ومكنت بالواحدة العينية محال قد عرفت بتجالاته ما قد مناه مفصلاً فلا حاجة الى
 قوله وليس العلم زائداً الخ اقول هذه المقدمة لغو لا محال تحتلاني هذا المصم كما لا يخفى على المتأمل
 قوله والجواب الخ اقول محصل الجواب ان حصول الشخص الخارجي في الذهن من حيث كنهانه بالعوارض الخارجية

والشخص الخارجي للشخصيات الخارجية أو الشخصين الخارجيين اللذين تشخص أحدهما مغاير لتشخص الآخر لتحقيق
بينهما كما بين الخططين أو المتماثلين في الاختلاف والاستقامة الحالين في سطح واحد أو جسم كك بناء على
ما تقرر في الحكمة من أن المحل هو لكل لا لبعض دون البعض لأنها من حيث أنها ممتدة

في جهة محل لأحدهما ومن حيث أنها ممتدة في جهة أخرى
محل للآخر مشترك كما اشترنا إليه سابقا فافهم

والشخصات العينية مسلم لكن لا يتم لزوم اجتماع الشلين أو قد يتحقق أن الشخص إنما يحصل بوجوده أو بال
فول ليس مشغول من أمارات الشخص أو لونه فالشخص الخارجي أو حصل في الذهن فقد جعلت وجوده فلا بد أن
بتشخص آخر للشخص الأول في هذا النوع من الوجود والحاصل أن الوجود الخارجي لما كان مغاير الوجود الذهني فلا بد أن يكون
الشخص الحاصل له في هذا النوع من الوجود مغاير للشخص الحاصل له في النوع الآخر منه على أن الشخص الخارجي ليس الشخص
باعتبار وجوده في الذهن لأن الشخصيات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهني كيف والشخصيات الخارجية مخطوطة
في جميع الصور الذهنية القائمة بالافان المعينة ثم كل شخص منها شخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخص الشخص الخارجي
مع تشخصه الخارجي يحصل في الذهن بالوجود الظلي أو تشخص شخص آخر فقد اجتمع الشخص الخارجي الموجود في الذهن مع الشخص
لكن بذات الاجتماع الشلين إنما يلزم اجتماع الشلين لو كان الشخص الخارجي مشغولاً بالشخص بآثار وجوده الذهني
أيضاً وأوليس غلبت الشخصان الخارجيان فلا يزالان كلانا مما تارة عن الآخر بتشخصهما فلا يلزم اجتماع الشلين
قوله كما بين الخططين آه أقول هذا التظهير ليس محله أن يتباين الخططين الحالين في سطح أو السطحين الحالين في جسم واحد
إنما هو من جهة اختلاف السطح وحجم الجسمين المختلفين فنشأ اختلاف الحال ههنا اختلاف المحل بالجهات والحيثيات فخلت
ما نحن فيه من اختلاف الأشخاص ما هو تشخصهما ولا دخل لاختلاف جهات المحل وحيثياته في تباينها واختلافها أصلاً فافهم
قوله بناء على ما تقرر في الحكمة آه وذلك لأن السطح الذي هو محل الخططين والجسم الذي هو محل السطحين متصلان بغير فصل
قوله لأنها من حيث أنها آه يعني أن السطح والجسم من حيث هما متداوياً في جهة محل لأحدهما ومن حيث امتدادها
في جهة أخرى محل للآخر فلا يرد أنه حينئذ الخططين المتيقنين المستديرين المتماثلين في الاختلاف الحالين في سطح واحد
السطحين كالحالين في جسم واحد يلزم اجتماع الشلين لأن الامتياز بين الخططين والسطحين بوسط تغاير المحل بالحيثية
قوله مشترك أقول قد عرفت ما تكون عليك من هذا الجواب غير مشترك إذ محصله كما عرفت أن الشخصين إنما
أحدهما ومبني والآخر خارجي أو كلاهما خارجيين متماثلين بتشخصهما فلا يلزم اجتماع الشلين في الحقيقة أن هذا الجواب غير
في العلم المتعلق بالصورة الذهنية لأن الصورة الذهنية والعلم المتعلق بها متحدة ذاتاً واعتباراً فاختلاف ههناك بالشخص
أصلاً نعم لو كان محصل الجواب أن الشخصين متماثلان باعتبار اختلاف جهات المحل وسواء كان للاشتراك وجه

قوله علم حصولي واللازم اجتماع الشئين قوله تعلم حصولي لا تغفل المأثلة استحيه بين الصورة العقلية والكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما على تقدير كونه غير علم فليس من هذا القبيل

قال الشارح والعلم المتعلق بالشئ قال في حواشي شرح التهذيب الشئ من حيث العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشئ من حيث هو موجود وعلم حصولي بغيره من العلم ومعلوم بالعلم حصولي لكونه صفة قائمة بنفسها عليها بذاتها وصفاتها حصولا كما بين في محله موجود في الخارج لترتيب الأثر الخارجية عليه كون انصاف الذهن بقضايا انصافا وهو يستدعي وجود الشئيتين في الخارج وهكذا قال في حواشي شرح المواقف ولم يتعرض عليه ولا بالانalogism ترتيب الأثر الخارجية على الصورة الذهنية المكتنفة بالعوارض الذهنية كيف وثنى المتعذر بالعوارض الذهنية فرد في أفرادها بهية المعلم قائما به نفس الماهية ومن انظارها لا ترتب عليها إذا ما بهية الماثل الا حراق والحرارة والديبسة وغيره وهي غير مرتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتنفة بالعوارض الذهنية واجاب عن بعض المحققين بسبح بان صورة الماثل لا تحمل النفس عامة في الخارج وهو اشر حاجي نعم لا ترتب عليها إذا ما بهية النارية التي هي معلومها وثبت تعلم ان ترتب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ للاكتناف وهذا مع كونه خلاف التحقيق خلاف ذنب الشارح ايضا والحق ان ان اردوا كون الصورة من حيث الاكتناف بالعلم الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان اردوا معنى آخر حتى يشمل الموجود في الذهن البصر فالاستدلال عليه لغو لا طائل تحته وثنانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يلزم كونها موجودة خارجة اذ يصور الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن الصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا ان يقال على تقدير تمامه يستلزم كون الشئ من حيث هو بالعلم موجودا خارجا مع انه مصحح بكونه موجودا ذهني وجه الاستدلال ان الصورة من حيث الاكتناف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون الماهية من حيث هي هي ايض صفة قائمة به فلول الفرد يستلزم حصول الطبيعة فيلزم ان يكون معلوم العلم حصولي ايض كما موجود في الخارج قوله واللازم انه قد عرفت ما فيه فنذكر قال الشارح والاعلم المتعلق انه قد صرح في حواشي شرح التهذيب حواشي شرح المواقف بان المعلوم بالذات العلم حصولي الشئ من حيث هو بالعلم الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجى بل هو معلوم بالعلم حصولي بالعرض لتحقيق العلم عند ارتفاعه وهو صفة ذات فثابت لا بد لها من معلوم وباجل الصورة الحاصلة في الذهن من حيث قيامها بالذهن لاكتنافها بالعوارض الذهنية علم حصولي من حيث هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن لاكتناف بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالاعتبار ولا يخفى وفيه ما اولاهاء عرفت فيما سبق ان الحاصل في الذهن بلا اعتبار لمعتبر وفرض الفرض شئ واحد من العقل بضرب من التحليل يحلله الى الماهية كالتحليل ليس هناك موجودا ان الماهية من حيث هي هي الشئ نفس فلا يصح ان يكون هو العلم

بل حاله اذ عاينه على كذا الصورة فلهذا بالعبارة الغرضية كما سيأتي قوله وبهذا حصل الفرق من ان الاشياء لها شئ من طلاق
التصديق والجزء الاخر للقضية على الحكم على طور الاول من إطلاق التصديق والقضية على المفهوم العقل المركب على راي اللام لتغاير
الاطلاقين فوق انبسته والمفهوم العقل المركب مرجح لاكتشاف علم والتصديق وبدونه معلوم وجزء اخر قضيت

والعدم معاً اذ مصداق المتقابلين لا يمكن ان يكون احدهما صحيحاً بل ان يكون مصداقهما متغيراً او اما التغاير الذي انشأه
بين مصداقهما فتوغيرا بعد تحقق المصداق ومن ههنا ظهر ان ما شتهر في افواههم وتلقاه الشارح بالقبول ان العلم
بحصوله معلوم متغايران بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بناء على ما ذهبوا اليه اما ما نيا فلانه يلزم على هذا التقدير
الذي يتعلق العلم بالشئ حصوله اذ المعلوم هو شئ مرجح هو موجود التالي ظاهر البطلان فيمكن ان يقال المراد شئ من حيث هو موجود
ما شئ الجوهرية ايضاً الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول الخبر في الخارج في نفسه في الذين فافهم وارتقب كلاما مستوفى
قوله بل حاله اذ عاينه ان العلم انه قد ذهب جانقه منهم الحقن لطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير ادراكية تحقق
حقبة ادراك وتبعه الشارح في هذا الشرح كما سيبين مستنداً على ما ذهبوا اليه ولا بانه اذا ادرك حصوله اذ ادرك
آخر يزول الالتفات اليه وبهنا اننا افقتنا الى قضيتة ولكننا حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الالتفات
الاول فلم لا ليس بانك الجواب ان انبسته حين كونها مشكوكه او مدغمته معلومة بخون من الادراك الاول لتخمين والالتفات
الشك ولا زعم ان الاول لا يتغير تغير الثاني وبجائز يعني الالتفات واستحالة تعلق العلمين بنسبة الواحدة موقوف على
كون العلم عبارة عن الصورة الواحدة وثاناً ان انبسته امانه عن القضايا اثرها شك فيها فلا يزيه على ادراكنا احصائه لثلاثين
او ادراك شئ بل حاله اخرى يعبر عنها بتصديق وفيه انه ان يريد ان لا يري ادراك آخر هذا كما هو ظاهر كلامهم ثم لم يزل الادراك
اقام بنسبة ويزول الادراك المردوي وان يريد ان لا يري صورة اخرى فلم يكن لا يلزم منه ان لا يكون التصديق علماً وبله
لا يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس علم فما تحقق ان التصديق
كيفية ادراكية كالتصور بل هو اقوى مراتب الانكشاف التصور من ضعفها فكيف يدرست هم عاقل الى انه ليس بادراك
هو بعضيهم يستدلوا على كون التصديق كيفية غير ادراكية بقول الشيخ في الاشارات العلم بالتصور انج او تصور وتصديق
وانت تعلم انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان من المعلومات بالعلم تصور سافجا ومنها ما يعلم بعلمين التصور والتصديق و
بعضها بالعلمين كانه قد حصل في تقسيم العلم في الاشارات لعله انما لم يتعرض لشدة ان العلم منقسم الى تصور والتصديق
ومنه فيها وفي معنى الاشارات ليس لان المعلوم لا يتعلق بتصديق الالم تصور بتصديق يتعلق به بدونه بغيره بل هو
كلامه اشارت على اجمال يلزم لتدفع بين ما قال في الاشارات وبين ما قال في اجابة كل معرقة علم فلو انما تصور بمعنى التصديق
واذ قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من المجلة الاولى من كتاب الشفاء لما كان العلم
بالعلم بغيره لكتاب فكمي قسمين احدهما التصديق والاخره تصديق وكان انبسته لثلاثين التصديق حصوله بالقياس

والمتكسب من القصور حاصلها ما هو كذا ان التصديق على مراتب منه يقيني بعقده معهما واما بالفضل
واما بالقوة القريبة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن ان لا الاعتقاد وقوته
بإقيني لما الذي نأمنه مع اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير معتقد معه بالفضل والبالقوة القريبة من
الفعل بل هو بحيث لو عسى ان نبيه عليه لطل استحكام التصديق الاول ان كان حقا كان جائزا للزوال الا الاعتقاد
متغيرا مع مقتضاه لتقيضه مكان ومنه اقناعي طئي دون ذلك وهو ان يعتقد الاعتقاد الاول فيكون معهما واما بالفضل
واما بالقوة القريبة من الفعل ان لتقيضه مكانا وان لم يعتقد هذا فلان الذين لا يتعرض له وهو بالتحقيق منطوق كانت القياسات
ايض على مراتب فمنها ما يقع اليقين وهو البرهان منها ما يقع شبه اليقين وهو القياس المجولي وهو على المناط منها ما يقع
فيوقع طنا غالبا وهو القياس الخطابي واما اقتضا هذا الكلام مع طولك ليلظهر لك ان التصديق علم عند الشيخ وانه تفاوت في قوة
بحدوث الاكتشاف التام او مكان احتمال التقيض او فعلية فانهم قال الشارح متعلقا بالنسبة في الإشارة الى ان
ليس متعلقا بالنسبة التامة انخرجه حقيقة كما هو من حيث كجوهري متعلق بالموضوع والمجول حال كون النسبة رابطتهما كما يتبادر
في هذا الشرح ونسب المذهب الى الشيخ حيث قال في ما سياتي والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل المستور بالوجه ان
يتعلق اولاد بالذات بالموضوع والمجول حال كون النسبة رابطتهما واما وبالعرض النسبة وذلك لان النسبة بمعنى حرا
لا يصلح ان يتعلق به التصديق حال كونها كضرورة ان التصديق ليس كذا المرأة عند ادراك المرء وهذا هو الحق الذي
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المجتهدين اليه يذهب الطبع السليم والفهم المستقيم الاترى ان عنه تصديقا بخصيصة يدر قائم
مثلا يحصل لك هو الاذعان بان يد قائم في الواقع لا الاذعان بتوقع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا ما نأمنه
والنسبة من الامور المتراعية وكثيرا ما يحصل التصديق بعقضية قبل اتراج النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان
لاستخفي في غير البرهان لسخا اما اولاد فلان كون متعلق التصديق مستقلا بالموضوعية والملاحظة ليس يتبدى
ولا يبرهن عليه التصديق قسم من العلم كما تحقيقه وظاهر ان العلم كما يتعلق باستقلال بغير استقلال به وعلى تقدير
كيفية غير ادراكية ايض كما هو من حيث الشارح استقلال متعلق التصديق ليس مينا ولا مبدئا واما قيل ان الاذعان يشهد
كما حكم عليه وبستلزم للتوجه اليه بالذات والنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه وليقتض المبدأ في تلك الحالة تخفيف
يتعلق بها التصديق فخصه ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الاتفاقات بالذات
والتصديق لا يستدعي الاتفاقات في الجملة واما ما نأمنه فلان لو سلم ان استقلال متعلق التصديق ضروري فلا سلم
ان متعلقه الموضوع والمجول حال كون النسبة رابطتهما كما توجه بل على هذا التقدير يكون متعلقه الحكمي عنه كجوهري
بعض الاعاظم قدس واما ما نأمنه فلان الحكاية بالذات انما هي نسبة الرابطة لاسنها هي المرأة لما هو في الواقع اما الموضوع
والمجول فانما يعتبر ان لتوقف تصور نسبه عليها ولو كانا امرأة عن جالها فانما يظان في متعلق التصديق بعقضية

قوله في الحاشية علم واحد غير مركب على تقدير حصول الاشياء بشاها صحيح لا غبار عليه واما على تقدير حصول الاشياء
فلا يظهر وجوب العلم بالمتعلق بذلك العلم على المركب من حيث هو الامم العقلي المركب مرتبة القيام اذ ذاتيات الشيء لا تختلف
باختلاف الاعتبارات في التوجيه بان العلم من قولة الكيف لا انقسام اللازم للمركب بنا فيه مع افيه نافية قوله ان الشيء
والمتعديين عند العلم علم مركب بالعلوم المتعددة لا علم واحد بسيط فالوجه توجيه الكلام بالاشياء بقاؤه القول بان مركب
المتعديين وان كان اياه حقيقة لا يجب ترك الاثر الا ترى ان مرتبة الاشياء في وشرطية في تقدير ان يكون احدهما بسيطة والاخر
مركب فيحصل له عند ذلك ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف اعتبارات كما تنسك في تلك القائل في مواضع عديدة واما في
الاشياء في وشرطية فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخر

انما العلم بغيره في العلم بالمتعلق بالمفومات من حيث انها قائمة بالذات كمنفعة بالعوارض الذمينة كذا في الحق
قدس سره قال الشارح في الحاشية العلم الا ان يقال ان الاشياء ان المفومات من حيث هي هي انما تنقسم
لكونها حادثة في الذهن فالحصول في الذهن على كونه هذه المفومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا
قوله بطل على تقدير ان قال في الحقيقة فقد ان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطا وتوجيه
اقول ان العلم بالمعلوم قد انعقد الاتحاد في الشيء من حيث هو موضوع قطع نظر عن القيام بالذات لان الكائنات بالوجود
الذمينة تقع بالذات فيجوز ان يكون اعم من ان يكون بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
ايضا فان الشيء من حيث القيام بالذات كذا في الجوهر في الذمينة علم ومن حيث هو بطل على العلم والمعلوم
بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بغيرها في الذهن انك لا تصح على تقدير القول بحصول الاشياء
بشاهدا ايضا وان اردت ان يكون كيد على قوله فيجوز ان يكون اعم من ان يكون بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
الشيء وان كان صحيحا كالكلام بهن في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
وقوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات على ان سيق كلام الشارح وسبقه يدل على ان العلم في الكلام في العلم بمعنى
من حيث هو بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول الاشياء بغيرها في الذهن انك لا تصح على تقدير القول بحصول الاشياء
تقدير سيق في الكلام في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
بحصول الاشياء بغيرها في الذهن فالحصول في الذهن على كونه هذه المفومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا
لهي الشيء بحسب حقيقة لكنه عبارة عن مفهوم الشيء المحكي اياه وانه يكون بسيطا كما لا مركب لا بد في العلم بالمركب
حصول الاشياء بغيره فمجموع الاشياء الاجزاء علم لا العلم الا انه اعلم لمركب بوجه جلي وحججه بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
في تقدير القول بحصول الاشياء بغيرها في الذهن فالحصول في الذهن على كونه هذه المفومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا
قوله في نفيه اشارة الى ان الانقسام المنطقي في كيف هو الانقسام في الاجزاء لمعالية كما انصفت في الترتيب وغيرها

ان العلم بغيره في العلم بالمتعلق بالمفومات من حيث انها قائمة بالذات كمنفعة بالعوارض الذمينة كذا في الحق
قدس سره قال الشارح في الحاشية العلم الا ان يقال ان الاشياء ان المفومات من حيث هي هي انما تنقسم
لكونها حادثة في الذهن فالحصول في الذهن على كونه هذه المفومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا
قوله بطل على تقدير ان قال في الحقيقة فقد ان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطا وتوجيه
اقول ان العلم بالمعلوم قد انعقد الاتحاد في الشيء من حيث هو موضوع قطع نظر عن القيام بالذات لان الكائنات بالوجود
الذمينة تقع بالذات فيجوز ان يكون اعم من ان يكون بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
ايضا فان الشيء من حيث القيام بالذات كذا في الجوهر في الذمينة علم ومن حيث هو بطل على العلم والمعلوم
بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بغيرها في الذهن انك لا تصح على تقدير القول بحصول الاشياء
بشاهدا ايضا وان اردت ان يكون كيد على قوله فيجوز ان يكون اعم من ان يكون بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
الشيء وان كان صحيحا كالكلام بهن في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
وقوله لا يختلف باختلاف الاعتبارات على ان سيق كلام الشارح وسبقه يدل على ان العلم في الكلام في العلم بمعنى
من حيث هو بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول الاشياء بغيرها في الذهن انك لا تصح على تقدير القول بحصول الاشياء
تقدير سيق في الكلام في المعلوم بمعنى الشيء من حيث هو بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
بحصول الاشياء بغيرها في الذهن فالحصول في الذهن على كونه هذه المفومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا
لهي الشيء بحسب حقيقة لكنه عبارة عن مفهوم الشيء المحكي اياه وانه يكون بسيطا كما لا مركب لا بد في العلم بالمركب
حصول الاشياء بغيره فمجموع الاشياء الاجزاء علم لا العلم الا انه اعلم لمركب بوجه جلي وحججه بطل على العلم والمعلوم بهذا التقدير كونهما متعديين عند حصول
في تقدير القول بحصول الاشياء بغيرها في الذهن فالحصول في الذهن على كونه هذه المفومات قضية قطعا فلا وجه للتمريض اصلا
قوله في نفيه اشارة الى ان الانقسام المنطقي في كيف هو الانقسام في الاجزاء لمعالية كما انصفت في الترتيب وغيرها

لان الشيء الواحد الصالح لان يتنزع منه شيان في ظرف اللجا اذا لا اخطه العقل مبهما باعتبار تنزع معنى مبهما مرتبة لا شئ
شئ واذا لا اخطه مبهما ثم محصلا باعتبار ان تنزع معنى مبهما محصل مرتبة بشرط شئ فاستحوذها انما هو اعتبار منشأ الانتناع ليس
باعتبار بساطة احداهما وتركيب الاخرى اما المفهوم الانتناعي التبعي لهما وان كان بسيطا ومركبا فليسا متحدتين ومن هنا
نستعمل بقولنا ان جزئية الجنس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وتعلقه وانما ظهر في هذا المقام بعون الملك العلم
هو ان مقصودنا شئ من ان المسمى التقني في قول السيد المفهومات من حيث انها امر على مركب مقبضية الوحدة عوضا عن
لان من حيث انها كلمة محضة ضرورة التقضية حقيقة محصلة كالاعداد والعلم المتعلق بها بهذه القضية علم واحد غير مركب ليس
متعددة عند محصل ثم مقبضية لكونها تلك الوحدة او الحاصل الذي من حيث انها شئ الواحد حيث ان احد ان كان نفسه اجزا

لا انقسام الى جزا لما به كيفية صريح في حاشي شرح المواقف غير من المحققين ان الخلقه كيفية منتزعة الى الملون ^{الشكل}
قولنا لان الشيء الواحد يعني انه ان يريد اتحاد المتبنيين ان منشأ انتناعها واحد علم ان الشيء الواحد الصالح انتناع امر في
اذا لا اخطه العقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شئ اذا لا اخطه مبهما ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شئ كالحوان مثلا فانه ما بهيته
لا تتعين لا تحصل الا شئ محصل فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يقترن مع شئ آخر لا يؤخذ معه شئ محصل له بل ان
من حيث هو بحيث يكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين فوالحوان لا بشرط شئ واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يمينه
ويحصله فوالحوان بشرط شئ لكن ليس باعتبار المنشأ احدها بسيطا والاخر مركبا اذا لا تعدد ولا ثنائية فيه صلا وان
ان مفهومها الانتناعي واحد فلا ينبغي بطلانه وبساطه احدها وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التبعي الانتناعي
قولنا انما هي باعتبار لحاظ الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل ويصير احدهما عين الاخر فيحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة
بعينها كجنس بعينها ^{الفصل} في الحقيقة هي حقيقة النوع فجنس الفصل لاجزائهم حقيقة النوع بل انما يتوحد بالاعتقاد العقل ان النوع
لا يقوم بها حقيقة بل بها مفهومان يفرع عن العقل عن نفس الماهية المستقرة ولذا لا يسبقانها الا في نحو من الملاحظة
قولنا من حيث انها امر على انه ان كان المراد بالامر العقل المركب من تلك المفهومات الملاحظة بلحاظ وحداني كما يدل عليه
قوله والعلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع لم يخط بلحاظ المحمول لم يخط بلحاظ آخر ونسبة بينهما لم يخط بالمتبع فليست
لحاظا ومنه متعلق بجميع اجزائه القضية والا يلزم كون القضية امر واحد مستقلا صالحا لان حكمه عليه ان كان المراد بالامر المتعددة
الملاحظة بلحاظ الخ المعروفة بالوحدة كما يدل عليه قوله مقبضية الوحدة عوضا عن دخول الخ فيه وعليه ان هذا لا يجب ان العلم
المتعلق بها علما واحدا غير مركب بل علوم هذه العلومات متعددة متشعبة ومجموع هذه العلوم تصديق عند الامام
قوله ضرورة ان القضية الخ اقول هذا الكلام عجيب لا يرب ان القضية مركبة من ثلثة اجزاء واربعه اجزاء
على الاختلاف بين القديمار والمتأخرين وظاهر ان اجزاء القضية ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون
القضية مركبة منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المقولات المتبانية

وتقدو العلم انما يكون متقدو الى اصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده علوم مستعدة صرفة
او معتبرة فيها الوحدة كما هو التحقيق عند الخاشي كما سياتي فالمراد بالمفوضات في اقوال العلم بها الخ من المفوضات المتعددة
حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن هنا ظهر ان الفرق بين التصديق والتصقية عند الامام ليس بالعلم بالمعلوم
والكلام السابق مؤول يؤيده ايضا ما سياتي من الخاشي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصورات المفوضات المتعددة التي هي
ومن تجليل شأنا فلا تكون القضية مركبة منها تركيبا ذميا فان ذن هي حقيقة اعتبارية يركبها العقل من الموضوع
والمحمول ونسبة الرابطة بينهما وهي كانهما حياة صورية لما اذ بهما يرتبطا احدى شأنيته بالآخرى فالضرورة انما هي
الخاشي ضرورة الوهم ثم قياس القضية على ابعده قياس مع الفارق اذا لا عدولت بمركبة من المقولات المتبانية
كما سيجي تحقيقه ان شاء الله بخلاف القضية فانها مركبة من المقولات المتبانية فلا يمكن ان يكون حقيقة محصلة ا
قوله وتقدو العلم آه هذا لم يكن لان يكون الحاصل في علم القضية امر واحد بحيث لا يكون فيه تركيب
من المعلوم اذ لابد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول ونسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل الذهن من
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل ومن تجليل ان يلاحظ العقل القضية بلحاظ وجهين يكون احدهما حاصل منها الذهن واحد
ثم الاعتراف بكون الحاصل الذهن علم القضية مركبا من اجزاء اعتراف بكونه من العلوم لان في هذه الاجزاء علوم متخالفة
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك قد عرفت انه لا يمكن ان يكون القضية ملحوظا بلحاظ واحد
وخلص حين علمنا في الذهن وحدة واحدة لان القضية ليست عبارة عن امر واحد بل عبارة عن الامور المتعددة غاية في الباب ان يكون
تلك الامور المتعددة معزولة للوحدة كما يعزل الوحدة للكثرة ويترك التصديق عبارة عن مجموع العلوم المتعلقة بتلك الامور المتعددة والوحدة
قوله فالمراد بالمفوضات انما هي التي عرفت ان لو كان المراد بها المفوضات المتعددة المعزولة للوحدة ايضا يصير العلم المتعلق بها عند الامام
قوله ليس بالعلم بالمعلوم آه انت تعلم انه ان كان المراد النسبة الادراكات الثلاثة والرابطة التي رتب الامام كون مجموعها تصديقا
الى القضية ليس به العلم بالمعلوم بنا على القضية عبارة عن المفوضات الثلاثة والرابطة المتعبرة فيها الوحدة عروضا او دخولا والتصديق
هو علم المفوضات المتعددة من حيث هو كذا هو لفظها لا يخفى مخالفتها ما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بفاعل هذا الخبر
بين التصديق والقضية بناء على الحكم الذي هو خبر اذ التصديق فعل من افعال النفس فالصديق عبارة عن مجموع الادراكات
التي بالفعل فلا يكون الفرق بين التصديق والتصقية بالعلم بالمعلوم فلا يجد نقضا او غرض السيد في تفسير الشرح ان نسبة تصديق
الذي على ندر البام اعني مجموع الادراكات الثلاثة والرابطة الى القضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل
قوله حيث لم يقل آه اقول يمكن ان يقال انما يقل تصديق عند الامام ادراك القضية لا يبرهن كون التصديق امر بسيط
مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلاثة والرابطة فاورد في بيان فريضة لفظ الجميع ليطابق تصديقا انما هي
تصديق عند الامام هو مجموع تصورات اجزاء القضية تنبها على ان القضية لمصلحة متعدي للتصديق عنده قائل في نفسه

فما طعن من ان مقتضى الحشيش من قيام هذا الكلام هو الكلام على اسيد بانه يلزم عدم الفرق بين التقييد بالقضية بالعلم والمعلوم والمقوله
عند الامام خلافاً لموجب كل الحجب المقصود انما هو تفريق بين الاختلال في العبارة والقول بانه قد ينشأ من صدق استعمال هذا المصطلح في
المعنى كما تقرر في علم الحاشي والبيان ليس بجداً من المعلوم ان تحيينها ليس على الاطلاق بل ان اقام القضية على فهم المراد وبها
فعل المقصود في تلك العبارة ليس في سياقها وسببها ايادى الى هذا المرام ولهذا يحتاج الحشيش في اثباته الى امر خارج عن علم القاضيه
وهو استحقاق في كل فصل وبما يجب له في علم الخ اظهر انه ليس في خلاصه العقل ان يظهر من تتبع كلامهم وتضمنه تفصيلاً تاماً هو
لما كان العلم بمقتضى قوله الكيف في حصول الصوت مع كونه من قوله الاضافة حكماً بالنساع ويكون المراد به هو الصورة بحالته كما في شرح قوله
قوله عجب كل العجب وذلك ان الشارح قد صرح في الحاشية ان علوم التقييد عند الامام هي علوم متقدمة حيث هي متقدمة في
عبارة عن الغيوت المتقدمة من حيث انها مضمرة للصورة فليس القضية معلوماً للتقيد عند الامام في رتبة علمها اذ هي اصل من القضية
صورة واحدة والتقييد عند الامام علوم متقدمة فلا يمكن ان يكون مطلع نظر الشارح من اقام هذا الكلام ما توهمه النظار
قوله انما هو نفس مبدأ الاختلال في الاختلال في العبارة ان المراد بالمفهوم المجمع المفهوم حيث شأ الوحدة وفي التفسير الصحيح
الذي هي مرجع حيث التعدد وقد عرفت ان الاختلال في عبارة اسيد المحقق قد صرح به انما الاختلال في فهم الشارح والحشيش
قوله والقول بانه لا حاجة لاصلاح كلام اسيد المحقق قد صرح الى ان الكتاب هذا التكلف كما قد عرفت فتذكر قال شارح
فان قلت الخ اعلم ان قال المحقق له والى في شرح التذييل ان في تفسير العلم بحصول صورة اشئ في العقل تسامحاً لان
العلم هو نفس الصورة وعينها لانه من قوله الكيف على الاصح حصولها الذي هو بعبارة بين الصورة والعقل لان المتبادر من
صورة اشئ الصورة المطابقة لما في نفس الامر فلا تشمل العمليات المركبة ولا تنحج عنه اعلم بالبحر في المادته واور عليه
لا فرق بين صورة اشئ وصورة من اشئ فكما ان صورة اشئ تفيد المطابقة لما في نفس الامر كما للصورة من اشئ تفيد المطابقة
وفيه انه مرقب في العبارة فان اضافة الصورة الى اشئ تفيد الاختصاص المطابقة لما في نفس الامر واما الصورة من اشئ
فمعناه صورة ما مأخوذة من اشئ سواء كانت مطابقة له ام لا والحق قال الشارح في حاشي شرح التذييل ان المتبادر من
صورة اشئ مطابقة الصورة لما هي صورة له تلك المطابقة شاملة للتصورات والتعديقات بانه المطابقة التي
لا تشمل العمليات المركبة هي المطابقة مع ما في نفس الامر وهي لا تتبادر من حصول صورة اشئ في العقل الا ان يعتد
المقصود ان تفسير العلم بحصول صورة اشئ في العقل لا يعم ارادة المطابقة لما في نفس الامر وخرج العمليات المركبة
وبهذا التقدير كفي وجب التسليم وبما بين الابان مخرج العلم بالبحر في المادته لان مقتضى عينه انما هو علم الكمال المتكامل
وعلم البهيات لا يكون بحسب ما ورد متسا على انه ما يطلق العقل على الذات كما لا يما في حاشي الشارح في حاشي
شرح التذييل بسا كلام قد ذكره في بعض كتبنا في اثباته المراد منه ان قال بعض المتفهمين في شرحه في بيان ذلك
ولا بد من ان في تقرير الايراد لان ما عليه على نظار حصول التمام في قوله مع كونه من قوله عرفت ان في تفسيره ذكر

ولم يظهر لهم عمومها ايضا كيف انما الداعي الى الحكم بالتسامح هو لزوم افضاح ما هو متعين له الكيف تحت مقولة اخرى المتضمن
 الاول فلو علموا بما هو المراد منه حيث يعلم المخصوصى ايضا عاد والمحدود المذكور لكان العلم المخصوصى ليس بواجب تحت مقولة معينة بل
 حاله كحال المعلوم اتحادا وجاذنا واعتبارا كما صرح بعض الاكابر في الفاعلة بالتسامح بل هو متعين او لا بالمقرر من عند نفسه ليس
 اعترضه انه لو ثبت هذا فاعلم ان حاصل الجواب ان العلم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من المخصوصى لان المعلوم منها انها سكونية غير ان
 واتحاد الحكاية عينيتها مع الحكمى عنه محال بل هي متغايرة ارجح مصادقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك الصورة متغايرة
 للمعلوم فالكيف ثم المخصوصى لانه وان جديديه وبين معلومه متغايرة في المرتبة المتأخرة عن صدرتها لكن لا ينفع ان
 قوله ولم يظهر آه فيعلم ان المحقق الدواني واتباعه قد عموا الصورة الحاصلة بحيث قيل المخصوصى ليس كما يظهر بالرجعة الى استخدام
 قوله كيف انما الداعي آه اقول انت تعلم تنبسط الكلام لانك قد عرفت فيما سبق ان حصول الصورة ليس خلاصتها تحت مقولة من المقولات
 اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور الخاصة ليست بداعدة تحت مقولة من المقولات وعند الشرح ليست
 باعراض ايضا كما صرح في حاشي شريح المواقف فليس الداعي الى الحكم بالتسامح لزم اندراج ما هو من قوله الكيف تحت مقولة
 اخرى اعني الاضافة او العلم بمعنى حصول الصورة ليس مندرج تحت مقولة اصلا بل انما الداعي الى الحكم بالتسامح ان العلم
 بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد نسبتها بين الصورة والاعتل لبس العلم عبارة
 عن مجرد نسبتها التي هي معنى تترامى اعتبارى كما عرفت بل حقيقة حقيقة محضلة ومقتضى له الكيف كما ظهر سقوطها في نور علميها
 قوله بل حال المعلوم قال في الحاشية قبل ان الصورة انية كذا انها تابعة لذى الصورة فان كان جوهرا في الصورة لم يمتدح ان
 نية فاصفوا ايضا غير الصورة مطاوعا ليدل على ان هي تابعة لذى الصورة ان في هذا القول ان غاية التحقيق في ذلك الشكل على ان
 يكون العلم من مقوله الكيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الى انه قد اجابوا عنه بوجه غير حجة قد نقلها الشافعية في ما لا يوافقها
 قوله فاعلم ان حاصل الجواب في هذا حال الجواب على تقدير ان يكون قوله وهو علم غير عقل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون
 قوله هذا خلاصته تحصل الجواب ان بعض المحققين ان حصول الصورة معينة في الغاية بالضرورة والعلم بالصورة لا متغايرة فيه
 فكيف يكون العلم بالصورة حصول الصورة والحاصل ان القول بتعميم الصورة اعم من حصول المخصوصى وان صدر عن بعض المحققين
 لكن يجب اتباعه لانه باطلا لا يفتى احق بالاتباع والحق ان حصوله قد يطلق مراد في المخصوص لاعم شامل للمخصوص في الصورة
 كما قد يطلق على ما يتصل بالصورة ايضا قد يطلق على الشيء من حيث المخصوص العلمى كما قد يطلق على الشيء من حيث الوجود
 انما في قد صرح الشارح في حاشي شريح التهذيب بان حصول الصورة كالمترادفين للشيء يسمى صورة حيث المخصوص علمى من
 حيث الوجود والذنب فقط والذين لم يحقق حصول الصورة معنى الازا في ذلك المعنى الثاني كذا فابيض لم يحقق في سائر
 قوله لانه وان وجد العلم لما انشأ في الحاشية لمعلقة على قول التباين اعتبارا لا ينفع بهنا وذلك لان التباين ليس في العلم المخصوص
 كان كغيره من الظاهر ان لا اعتبارا في العلم المخصوص لانه وان جده الى ان يتصور متغايرة لوجوده في غير ذلك

فما دهم ان هذا الجواب ليس على راب المناظرة لان السائل قل من ان قل لا يتوجه عليه المنوع اشكته فاسد كما لا يخفى فتدبر
فانه من سوانح الوقت قوله في المطارحات اني صله على ظهر لي انه لو كان العلم حصولي للنفس الموجودة بزوال شي عتقها فاشك
الزائل اما ان يكون ايضا علما حصليا او غير بل حقيقة اى مراعيه الادراك الحصولي سواء كان علما حصليا ام لا وعلى الثاني
وعلى الاول فلكل ادراك الحصولي لابد ان يكون مراد وجوديا واللازم ان يكون الامر العدمي وهو الزوال انتفاءا وليس انتفاءا
الحصولي الزائل وهو محال فخطئ الراي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر اما على تقدير الزوال فظاهر
كل علم صالح لان يحصل العلم بزواله او بزواله اصلو حا واقعا اذ خصوصية علم دون علم في كونه زائلا مطاوعا كما يشهد به
الوجود ان الزائل الزائل لان الزائل لا بد ان يكون موجودا كما كانت له حقيقة القائمة بالعدم لكي لا يتعارض مع حقيقة الوجود في حاشية الاشياء او

قوله فاسد ذلك كما علمت من تقرير الخشحي ان قوله وهو علم ليس خلا تحت النقل بل هو متناه ودره المعترض من عند نفسه ثم
اعترضه فليس المعترض من فلاحتي يكون جواب الشارح على خلاف راب المناظرة وانت تعلم ان على تقدير كونه زائلا تحت النقل
هذا التوهم فاسد ايضا اذ المنوع اشكته وان لم يتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المنقول عنه كما فيما نحن فيه قال المصنف اما العلم
المستجد اياه اعلم انهم شهدوا على هذا المطلب بوجوبه منها ان الوجود الذي هو على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل الذي هو العلم
وقد عرفت خفاقة كما مر منها ان العلم لا يتصف بالمطلوب بقدره المعلومات الاطابقة معه الا يصح لها الا الصورة الحاصلة في الذهن و
سقوط هذا الدليل بالسطر وبه منها ما قال الله احواله العلم آه ابا ما صاحب الشارح في كشف ان الله له وما عليه و
ما قال المصنف المحاكمات لا لا ان اذا او كذا شيئا يتميز في الاشياء عند العقل فيظهر عليه الاشياء لا لا في الاشياء في نفسه عند
ثم لما ثبت ان كل الاشياء المتميزة موجودة العقل لا احسن للصورة الالهية الموجودة العقل بتعين من ذلك ما ان الادراك ظهور الصورة حصولها
عند العقل سرور عليه تعالى فقال ميزان جانج حوشي المحاكمات لا لا يلزم ما ذكره الا انه لا بد ان يكون متميزا عند العقل فيظهر لها
ان الادراك عبارة عن فلا يلزم حصوله كما يخفى ما في كلامه من عدم الفرق بين حصول الظهور والتبين في الامر في عين ومنها
ما قال الشيخ في الشارات مجبولة لا لا شك للملك اذا كان خارجا عن الملك متملا عنه صلا فيه فلا يخلو اما ان يكون تلك الحقيقة
المتشكلة عنه هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورته لا لا سبل الى الاول الا لم يكن الشيء الذي حقيقة له المعينات متحققا جعلها في
ولا عند العقل لان معنى الوجود العقل على هذا التقدير لا يكون الوجود حقيقة الخارجية عند نفس ليس لها وجود خارجي معين ان يكون
المتشكلة متناه وقد تصور لهم في المحاكمات رعايهم على ما هو الامر عني كون العلم عبدة عن الصورة الحاصلة في السطح ان لا لا على
لا بد من وجود صورة اشياء في العقل حين تعلق العلم به ولا يدل على ان الحاصل في العقل هو العلم هذا ظاهر جدا قال المصنف
ما ان الله اعلم ان النظر في الحقيقة الخلقية المشهورة والبداهة العقلية الغير المكذوبة شاهدة على ان العلم ليس عبارة عن شيء زائل
في نفسه لا عن شيء زائل في الخارج بل هو حقيقة لا يتغير في العقل في الباطل هذا الاحتمال تخريفا لا فاعان قال الشارح في المطارحات
ان العلم حقيقة لا يتغير في العقل في الباطل هذا الاحتمال تخريفا لا فاعان قال الشارح في المطارحات

فان لم يحصل لم ينزل فاستوى حاله قبل الادراك بعده وهو محال ان ينال فاشي في ان يكون ذلك شي ادراك امر آخر حقيقة
غير الادراك وعلى الاول فليكن ذلك الادراك امرا وجوديا اذ الامر المعدى لا يكون انتفاء وليس بشي وعلى الثاني لا تنفك ادراك
امور لا تنفك لشي واحد فيجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يطل منها عند قصد النفس ادراك شي ثم الادراك تحصيل
يجمعه الانسان بنفسه تحصيل التخلية وليس هو شي في الاعيان نفس الادراك بل الامكان كل موجود مدركا لكل واحد بغيره كما
المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم شي على وجوده وبالحكمة لا بد من حصول شئ في النفس فلا بد ان يكون الشئ وجودا في الخارج
ان لم يطابقه الاثر الذي عندك فليس يدرك كما هو وان طابقه مرجبه فادراك له من كل الوجه ان طابقه من جميع
الوجه التي هو بها فحصل الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه لبيان النبوة ثم قال انه لا يخلو
عن ضرب افتراء وادور عليه ليدان منها انه لم لا يجوز ان يكون الحاصل في النفس نسبة الى ذلك المعاني فقلت
تحقق النسبة فرع تحقق التبيين ونحن نذكر ان ليس بوجوده في الخارج فلا بد له من وجوده واوليس الخارج فهو في الذهن
قلت الدليل جاز على ان الموضوعات ضربا آخر من الوجود اما انه في الذهن فلا سلم ذلك ما ان كل معلوم فهو موجود
في نفس عالته فلا يتم الدليل عليه سالما عن المنع واجاب عن اثبات الموضوع في شرحه لبيان النور وتلقاه اصدد شرا في حواشي
شرح حكمه الاشارة بقول المستدل اربعين اقسام ثلثة لا رابع لها وتقرير الدليل على الوجه المختص بالادراك بعد العلم
حالة حادثة فينا بالضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان تكون صفة موجودة فينا او لا على الثاني اما ان يكون والصفة موجودة
عنا او لا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ عند عدم صفة موجودة وعدمها لا يتغير حالنا
بحسب الوجود الخارجي ضرورة والميزة بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك وبعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي ضروري
فبطل الثبات الثاني يتصور بين البطلان فان كل من وجد ان صحيح اذ ارجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس بالادراك
واليه ش بقوله ثم الادراك لشي تحصيل الانتفاء بجمعه الانسان بنفسه تحصيل التخلية وتكمل ابطال الشئ بوجه آخر
بشي مقدرة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المبني على الوجود كما هو البطلان اذ قد
اقتسام الخيران على الاول كما ثبت ان الادراك حصول مر في المدرك اما انه حصول امر فلهما اما انه في المدرك فلهما حالة متوقفة
في المدرك بخلافه كما اثير الوجود والاعم نسبة التي ذكرنا ان لم يكن حصولا ولا لازما الا ان كان باطلا باين فبما وقسم الثبات
وان كان والا كان فانه باذكري القسم الثاني وان كان حصولا لازما كونه سبب الموجودات العينية وهو باطل فانه ليست حقيقة
الوجود بظلم من وجود الاشياء في نفسها اذ في ادراك اخرى لا يفي في عليها بها ولا يرد اليها شي ذكرها مع انها با عليها
لستحقق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل على حصول مر في المدرك حتى تعلق العلم بشي لا بد
على ان العلم عبارة عن حصول مر في الذهن لا يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امرا وجوديا حالة اخرى معبرة بحالة الادراك
ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما يستحقه الشرح وهذا لا يرد شرا كالمورد صاحب المطارحات انه لا يمكن دفعه صلا

فما قيل ان لو كان كونه الزايل حصولا وخطا في اشق الاول فبطان الراي ممنوع لان المفروض انما هو كونه الحصولا
ولو كان خطا في الثاني فانما يصح اذا ارتفع احتمال كونه الزايل حصولا غير صفته كعلم النفس من انها ممنوع وكذا قيل لو كان
المقدمة القاطنة قوله لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه ان تعلق الزوال بزوال اهل وجودي لا يلزم وجودية الزوال لان
لان العدم حينئذ لا يكون قاطنا من شيء على وجه يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدلى على المطلوب
بان هذه الحالة الوجودية لمساهمة بالعلم ليست عديمة

قوله فما قيل انه اعلم انه قال المحقق الدولابي في شرح هياكل النور ان الادراك على تقدير كونه زوالا لا ادراك في نفسه
ان يكون في الادراك حصولا لا يكون مسبوقا بعدم الادراك لا يلزم من كون الادراك الحصولا زوالا ان يكون ذلك الحصولا
لكن لما كان هذا الايراد مندوبا قال الشاح في جوابه في شرح هياكل النور مطابقا لما قال الغياث الحصولا المستدل بايراد
الادراك الحصولا كونه زوالا لا ادراك حصولا في محل في اشق الثاني في قوله لا يلزم من كون الادراك الحصولا زوالا ان يكون ذلك الحصولا
الادراك الحصولا حصولا في تقدير وجودية لا يغيب المطلوب هو كونه الادراك الحصولا ام وجوديا اذ يجوز ان يكون هذا الادراك
علما حصوليا وان يبر بالادراك الحصولا فلا يلزم حصولا في اشقين يجوز ان يكون الشيء الزايل علما حصوليا غير صفته كعلم النفس من انها
وانه فاع هذا الايراد مما قرره المحقق في ظاهره اذ المراد بالادراك الادراك الحصولا واما الادراك حصولا في محل
في اشق الثاني وتجويز كونه الشيء الزايل علما حصوليا غير صفته كعلم النفس من انها مسقطه لان الكلام في علم الحصولا حاصل لنفسه
فلا يمكن ان يكون الزايل ذلك النفس فانه لا نفس فاع يمكن ان يرفع بقا لنفس فاع الحصر من اشقين في محل لتتم نقول
المراد بالادراك الادراك الحصولا وبهتة الامر المغايرة للادراك الحصولا سواء كان علما حصوليا او لا وهذا يشمل علم النفس
بذاتها ايضا فالاشق الثاني فتناول المحض في مطلقا ولسا الصفات فاقع احتمال كونه الزايل حصوليا غير صفته وضح الحصر
بين الشقين ولو قيل من بدو الامر المراد بالادراك مر آخر الادراك الغير الحصولي وبالصفته الاخرى غير الادراك
المذكور سواء كان ادراكا حصوليا او غير الادراك مطلقا صفته او غير صفته لم ير بدو الايراد ولا الايراد الاول
قوله وكذا ما قيل انه تقرير هذا الايراد انه لا يكاد المقدمة القاطنة الامر العدمي لا يكون اتفاقا بالعدم شيء وثم يذكر الشاح
في حاشيته الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه ان تعلق الزوال بزوال انما هو وجودي لا يلزم وجودية الزوال لان
اي الزوال المتأخر عن ذلك الزوال الوجودي يعني زوال ذلك الزوال الوجودي بل يجوز ان يكون الزوال اللاحق المذكور امر
عدميا اذ لا يلزم ان يكون الامر العدمي اتفاقا بالعدم شيء بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي مؤخر عن الزوال
الوجودي في اتفاقا بالعدم شيء وهو زوال الزوال الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزايل الوجودي ووجه اندفاع هذا الايراد
اما على تقدير كونه العلم عبارة عن الزوال فلو ان الزوال المتعلق بالزوال يمكن ان يكون الزوال اللاحق من آخره لا بد
ان يكون وجوديا او مستلزما للوجودي والناهي اننا لا نصح اننا قد اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لأنها متبادرة عن غير بابا نظروته والعدم ليس كشيء كذا لئلا يكون له كذا كانت عدم ما يقابلها وهو ما لا يحل له
هو عدم فكيف العلم بالعدم فيكون شئيا مع فرض كونه عدما وأما الجبل المركب فهو بل أيضا لئلا يحل عنها كذا فيجب أن يقال
وأما على تقدير كونه عبارة عن الزوال فلا بد من تعلوق الزوال بهذا الزوال أيضا أو كل علم صالح لا يتجسس العلم بوجه
أو بوجه الزوال والصلوحا وأقربا أو خصوصية علم دون علم ملغاة في ذلك أو أصبح تعلوق الزوال بذلك الزوال
فيصير العلم بالزوال فلا بد أن يكون وجوديا ولا يلزم أن يكون الأمر العدمي انتفاء وليس شي على وجه الاستلزام الوجود
فلزم وجودية جميع الادراكات سواء كانت المقدمة القائمة الأمر العدمي لا يكون انتفاء وليس شي نووله بما في حاشيته
الحاشية أولا ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الادراكات على كون المقدمة المذكورة غير دوها بما في حاشيتها
وبهذا تظهر سبب ما قيل أن غاية ما يلزم ما ذكر صاحب المطارحات كون الادراك المنقضي ثبوتيا لا كون كل ادراك كذا قال
قوله لأنها متبادرة الخ أو روع عليه بأنه ان كان المراد بالامتياز في قوله لأنها متبادرة عن غير ما آه الامتنان بالذات
فلازم الصغرى لم لا يجوز أن يكون العلم متنازعا عن الغير بالبرهنة وان كان المراد به الامتياز مطا سوا كان بالذات وبالوطء
فلازم الكبرى إذ الامور العدمية وان لم تكن متبادرة عن غير بالذات كما يجوز كونها متبادرة بالوطء إلى الملكة وفيه شيء من
قوله بنو الجبل البسيط أه أقول لا يبين بين العلم والجبل تقابلا البته وليس بينهما تقابل لا تقابل لعدم الملكة
لأن انتفاء التضاييف بينهما أظهر من أن يخفى وأما انتفاء الأسباب السلب فلعدمها على ارتفاع عن موضوع
غير قابل كما لا يخفى وأما انتفاء التضاد فلا بد بطبيعتهما عن الارتفاع عن موضوع قابل فلو لم يبق العلم عدم الملكة فاذ
كون العلم عدما يكون الجبل وجوديا غاية الأمر أن يكون وجوديا في عنوانه التقدير فعلى تقدير كونه العلم عدم مقابله الذي هو الجبل
البسيط لا يلزم كونه عدم لعدم أصله أو الجبل ليس على هذا التقدير بل صفة ثبوتية فلا يلزم كون العلم ثبوتيا مع فرض كونه عدما
قوله وأما الجبل المركب أه أقول لا يخفى أن الجبل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا له وعلى تقدير كونه مقابلا
التقابل بين العلم والجبل ليس إلا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلوه محل عن المتقابلين فلا يتحقق ارتفاعهما
موضوع موجودا فيتجلى ارتفاعهما عن محل قابل للام الوجودي فما مر شأن الادراك لا يتخلو عن ادراك شئ بعينه ثم الجبل
وأما الجبل الغير القابل فلا مضائقه في خلوها عنها فعدم التضاد الجواب العلم والجبل المركب لا يسطر كون الجبل المركب
مقابلا للعلم تقابل لعدم الملكة هنا يسطر كونه متقابلا لتقابل الأسباب السلب التقابل ليس يتحقق بين العلم والجبل
قوله وفيها ما فيها نقل عن المحشى في وجه ختم لال الدليل الاول ان دعوى عدم امتياز عدم عن العلم
مقدوم لما يرد من عدم زيد عن عدم عمر ولا يخفى سخافته أو غرض الامام من الدليل الاول ابطال كون العلم
عدما محضا وظاهر ان العلم المحض لا يتميز أصلا وامتياز عدمه يرد عن عدم عمر وليس إلا بالمضاد اليه
وفي وجه احتمال الدليل الثاني أنه محتمل الحصر لجواز أن يكون ملكة العلم جملا مطلقا ولم يذكره في الاستدلال

وقول الجبل المطلق عبارة عن الجبل البسيط اذا جعل المركب فرد من العلم واشترك الجبل بين البسيط والمركب
ليس الا مجرد اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما خلافا لما عدا التزم الامام قال الشارح
وعلى الاول انه لا يقترن على هذا الشق ان يكون الادراك جملا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما مر شأنه
الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون لك لا يقترن ولا يقترن من شأن الادراك لا يتخلو عن ادراك شيء
بعينه والجبل به فلما انتفى عنه ادراك شيء يتحقق فيه الجبل به فيكون انتفاؤه لك ادراك جملا لا ادراكا ولا يقترن يلزم
ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو متجهل بالادراك والنفس قبل ما كتبت مرتبة النظر
المعقولة في اول لزوم وجودها بالعرض ومن بالذات اذ كل واحد من اجاد السلسلة بالعرض بالقياس الى سابقه فانهم
فاز من خواص هذا التحقيق قال الشارح اذا الامر العددي قال المحقق الدواني في الحاشية القديرة سلب لا يضاف
حقيقة الاله الى الوجود وانضمت ظاهر الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من كون اعتبار شجرتها في نفسها او غيرها
او ثبوت غيرها لها فالسلب المعنى مفهوم ضمني فهو ضامن بالتحقق الى الوجود وادور عليه جوه منها ما قال معاصره ان
اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان حكم سلب الماهية ولم يقتضه ذلك فجاوبه بوجه الوجه ولا يجوز عليه ان الكلام
في ذلك حتى ضامة السلب الماهية وان لا وان مفهوم سلب الضمني الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لم يكن لذلك
المركب اضافي معنى بخلاف انضمت الوجود يقال سلب الوجود فغيره لم كيف العلالة الجارية قد صرح موضع من نصائفه ان
السلب انضمت الى مفهوم كان حصن مفهوم في غاية البعد عنه ومنهما ما قال لافضل من اجاب في حاشية القديرة
انهم قالوا لا يخرج قد يكون ظرفا للنفس بعض المصغرات للوجود وقدر عدو السلب منها حيث حكموا بان الخارج ظرف للنفس لعدم
الوجود وبذلك يقتضي ان يتعلق السلب بنفسها لا يقترن ومنها ان المحقق الدواني قال بان جعل البسيط الذي اثره نفس في الماهية
فقبل جعل الجبل لم يكن ماهية فقد جاز يتعلق السلب بنفسها من غير ملاحظة البشر فلا يصح حصر ضافة الى الوجود والمحال ان
المقابل لا يجعل البسيط ليس السلب نفس الماهية فامكن ضافة السلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر ضافة الى الوجود
في جليله بل ان حصر ضافي بالنسبة الى السلب كما هو سلب بسيط بعض المقصود من السلب لا يضاف الى السلب
ما لم يقترن بغيره بصدق بان افراد الوجود الامر الوجودي نعم ان يكون نفس الوجود المحمدي او ثبت في شيء او نفس
تقر الماهية قائما فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايراد السلب
عليها اذا اعتبرتها كتحقق في نفس الامر وبما يخرج مجراه من الصدق وح كقولهم فصارنا نتحققها وصدقها فلا يمكن
ايراد سلب الداعي على انه لا يثبت به نسبة رابطة من غير تدويل وادور عليه كل من نظر في كلامه بان
يجوز عدم ايراده سلب زائد على سلبه ان يجاب به مع انها رابطة واجيب عنه بان كلامه يعني على انه
انما يريد من النسبة السلبية نسبة بسيطة كالإيجابية معناه او بالذات النسبة مطلقا غير مائة لتعلق السلب

قوله فينتهي الى ادراك وجود ذي سلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضوريا والجواب بحواب قوله في الحاشية في هذا الموضع
 وقام من هناك فيما اختاره صاحب المطارات ليقوم التفسير بان المدعى كون الادراك الاول مغنيا محضاً وانما ثبت
 اعلم منه ومن الانتفاء والثبت بخلاف هذا الطريق وانه في هذا الطريق على تقدير نقض المدعى يلزم امر ثانين بخلاف ذلك
 وقوله انه قد صرح المحقق رحمه الله بان مورد السلب النسبة النبوية فالنسبة مطلقاً عند ليست غير صالحة لتعلق السلب ثم قال
 المحقق في الجريدة بما يحصل ان لو جاز اضاف السلب الى السلب من غير ملاحظة المحقق فيه تخیل كثير من عدم عدمه فصح نقضه
 عند اتحاد الموضوع المحمول في الموجبة وبما ان تفسير التناقض بالاختلاف بالاجاب السلب شرطاً لا يجاب في معنى
 الشك الاول لا لا ريب ان لا شيء من الانسان حيوان كل حيوان جسم متجه بعض الانسان ليس بجسم وعدم التكامل السلب
 فيما سوى الناحيتين فان الشك في ان لا شيء من الحيوان انسان لا بد من السلب الكلي لا بد ان يكون سلباً
 كما ان منع الاجاب الكلي سلب في وتكامل بالضرورة وان لم يكن من الاجاب متعين لا شيء من الانسان حيوان كيف هو سلب
 للاجبال كجبري وهو ينفي نفسه الى غير ذلك من المفاسد وحيث بان لما كان السلب المضاد الى السلب مراتبه الحقيقية
 للموجبة المحصلة ومرتبه الوترية للسالبة البسيطة لم يعتبر والسالبة السالبة ولا السالبة السالبة والسالبة والسالبة
 وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنى عن اعتبار هذه المراتب لغير التنازلية فانها ليست لها الحكاية متنازلة لا حكما
 وليس لها مصداق مغاير لمصادقها ولذا حصر القضية عند اتحاد الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة ونسبة التنا
 بالاختلاف بالاجاب والسلب اجرو جميع الاحكام عليهما ولا غير في اذ المراد بالاجاب والسلب عدم من ان يكون
 صريحاً وما لا والى هذا القول قليل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لئلا هما متحققا كما ان المعلة في قوة الموجبة
 ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليهما ولا ينعقد بذلك شيء من القوا
 قوله والجواب انه لا ينبغي التامل في الاول ولو قرر ان لا شيء من الحيوان حيوان لا بد ان يكون سلباً كجبري لا بد ان يكون سلباً كجبري
 قوله والاثبات ان لا شيء من الحيوان حيوان لا بد ان يكون سلباً كجبري لا بد ان يكون سلباً كجبري لا بد ان يكون سلباً كجبري
 بل لا بد ان يكون سلباً كجبري لا بد ان يكون سلباً كجبري لا بد ان يكون سلباً كجبري لا بد ان يكون سلباً كجبري
 المحقق لكونه فانه على تقدير تامة ان لا شيء من الحيوان حيوان لا بد ان يكون سلباً كجبري لا بد ان يكون سلباً كجبري
 قوله يلزم امران يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت المدعى يلزم امران امتحان من هو يلزم امران
 غير متناهية وصفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطارات في على تقدير نقض المدعى غاية يلزم كون الامر العدمي
 بالشيء وهو الامر متحالة غير متناهية قال شارح في الحاشية وانت تعلم انه لا ريب ان هذا الكلام حق قال بعض المحققين
 قدس سره ولعل هذا قال المحقق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب مقصوده ان هذه المقدمه ظاهرة لطلوع
 من ان ان دل اعلم ان هذا القدر كاف في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتفاء لادراك آخر

قوله فيما ذكرك من ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين لم يعلم ان في هذا المقام كما لا يخفى على من يعاين الآثار وروح الهدى
ان ارتفاع النقيضين بقض النقيضين فان نقض كل شئ رفعه واستحالة احد النقيضين يستوجب جوب الآخر فيلزم ان يكون
النقيضان جديرين بمستلزم اجتماعهما وقد نتج في في محالة ايضا لانه لكانه لم يرضق وهو انه ليس له رفع متحقق لنقيضين معا
حتى يلزم ما ائزم فانه ليس محال بل مناه رفع النقيضين كما هو شأن رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد
بانتفاء جميع الافراد فغاية ما ائزم من استحالة وجوب النقيضين من الضرورة انه لا يلزم اجتماعهما وقد عرفت على الاثار فخلت

فذلك لا واما لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عديا على الاول ثبت المطلوب على الثاني لا يخلو اما ان يكون في ذلك كعدم
مستلزم للوجود او غير مستلزم على الاول ايضا ثبت المطلوب على الثاني لا يخلو اما ان يكون في ذلك كعدم
قوله فيما ذكرك من استحالة ارتفاع النقيضين انما هو عليه بان نقض الوجود ليس بالعدم المحض والادراك على تقدير كونه عديا ليس بالعدم تاما
ضرورية انه صيغتان متعلقان بالافتقار من غير مستلزم للوجود ولا يلزم ارتفاع النقيضين فقول غرض صاحب المطالبات
الطائفة من العلم عدمها اذ قلنا السلب لا يمتنع بالسلب الثابت ولذا عرفت المتأقن ان هذا اختيار لا يتم
كما ذكره المحشي في الاية انما يتحقق الانتفاء بالسلب البسيط انشئ بحيث لا يكون مستلزما للوجود لانه ارتفاع النقيضين قطعا على ان المقصود
انه لو لم يكن حتى المقدرة القائمة الامر العدمي لا يكون انتفاء ليس شئ ما ذكره الشارح في الاية بقوله وان تعلم انه يلزم ارتفاع
والاشك في اللزوم ولا في بطلان اللزوم وليس الغرض ان على تقدير كونه لا يخلو اما ان يكون في ذلك كعدم مستلزما للوجود يلزم ارتفاع
قوله لانه لم يرضق ان قيل وجه عدم الرضاء ان جواب المحشي يحتاج الى تقدير لفظ احد مع عدم قيام القرينة عليه وبعض قالوا
في وجوب هذا الجواب انما يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعة بتفاد جميع الافراد كما عرفت الشارح مع ان الامر ليس كذلك لانه لما
موضوعا يتحقق فردا على انتفاء هذا الفرد ويستلزم به انتفاء ايضا فلا معنى لانتفاء موضوع الطبيعة في انتفاء جميع الافراد
مع كمال ان جوب النقيضين غير محال لعدم استلزام تحقيقهما معا كارتفاع النقيضين ايضا غير محال لعدم استلزام ارتفاعهما
وتحقق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس الا ان جوب الفرد صحيح لان تضرع الذهن الطبيعية يصعبها بالاطلاق ليس
معناه انه توجد بعينه جوب الفرد بل هذا معنى وجود موضوع المحلة فاذا وجد فرد من افراد الطبيعة وجد منشأ انتفاع موضوع الطبيعة
فهو موجود في الذهن بوجوده خارج عن جوب الفرد بعد انتفاعه عنه فيصح انه يوجد بوجوده فرد معنى انه منتزع عن الفرد ولا يتبع انتفاع
فرد لان الفرد منشأ الانتفاع فادام الفرد موجودا فيصح انتفاعه عنه بل لا ريب بل انما يتحقق موضوعا لانتفاع جميع الافراد او على
هذا التقدير لا يكون منشأ انتفاعه في ضرورة وجوده في عدم الرضاء ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين تحت ثلثة معان
رفع تحقق النقيضين معا بان يصرح الجمعية التي تتحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس
بمحال كحال المحشي وثانيها رفع احد النقيضين كما ذكره المحشي وثالثها معية الارتفاعين كما قال معاصرنا
والمحشي محض عن هذا المعنى الثالث مع انه هو السبيل الى التفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن التفهم جدا

قوله فليزعم استغفار الخ ان الوجود ان شاء غيره فلو لم يكن له ان يستغفر لكان عليه ان لا يملك ان يستغفر
فلو كان استغفار محضاً لم يمتنع ان الاستغفار آت محضه ولسلوب سبطه لا يمتنع الا بملكه

جواب اختلافنا في كونهما وجودية وعدمية فعلى استخفافه اذ لا يمكن اختلاف الادركات بالذات الا اذا كانت متفقة بالذات
في الامكنة لكون بعضها وجودية وبعضها عدمية فالاختلاف النوعي بين الادركات من اختلافها كون بعضها وجودية وبعضها عدمية
فليس معنى ان الوجود ان شاء غيره ان الوجود ان شاء غيره ان لا ينفك الادركات السابقة عن وجود الادركات اللاحقة بل نظمها به
ان دورات سابقة تتجمع مع الادركات اللاحقة لا ترى ان عند علمنا بالنتيجة لا يتحقق العلم بالمقدّمات لزموا بل قد يطالع الذين علموا
واورد عليه بان الميزان من كونها في ذلك واللاذراك السابق ان لا يوجد الادركات السابق مطلقاً وسامع اللاحق بل ان
المتجمع مع اللاحق ما كان نوعاً فيجب ان يتجمع مع اللاحق الادركات السابقة التي لم يتحقق بها الزعم جيب ان المزايا بل لم
سبح جميعها وادراكات سابقة للمنظمة الادركات السابقة في سلك سلسله واحدة عند تحقق الادركات اللاحقة فالادراك اللاحق استغفار
كسب الادركات السابقة عدمية لذاتها وبالسطح فيدوم من تحقق الادركات اللاحقة بعد جميع الادركات السابقة وعلم ان بعضهم قالوا في وجه
استحالة الجمع الادركات السابقة عند تحقق الادركات اللاحقة ان المعلومات تزداد بزيادة كسب الميزان على هذا التقدير ان تزداد كسب
وهي تعلم ان معنى هذا التبركون في الشارح فيما بعده اقوال عادة في مستحسب ما قيل وبعضهم قالوا ان استغفار جميع الادركات السابقة
عند تحقق الادركات السابقة يبرأ ذلك ما بقا على احوال درك كسب اولى من تبه لعقل بالملكة بعد ذلك لعقل ليس في مجال
لان الاول السلسله السابقة واحدتها واستحالة الملازمة يستلزم استحالة الملازمة فيكون راجع الى قول شارح فيما بعد كسب الادركات
عنه واما اصل ما ذكرنا بما لا يقال في المقدمة فليس قولنا ان لا ينفك الادركات السابقة عن وجود الادركات اللاحقة كما في
ابطال الشك الا ان الحاجة الى الملازمة لا تقتضي في الحقيقة خالية عن الذاتية فيكون يلزم ان يكون الادركات السابقة
قوله لان استغفار الادركات السابقة محضه ولسلوب البسطة ليست تامة بانفسها اصداً اذ لا تثبت ما به جبر الوجود
طالما ان شيئاً لا يثبت في ذاته بل يثبت في مقتضى مقتضاه ان استغفار محضه ولسلوب البسطة ليست تامة بانفسها اصداً اذ لا تثبت ما به جبر الوجود
صنعة الواقع لان الوجود عبارة عن تفرقات الذات وليست كشيء مبرح به بالبيان فالانتماء لمحضه سلب البسطة لا يثبت في ذاته
بالسلب صحت الشيء في نفس الامر هذا كيف يكون تميزه في ان كانت ناعمة لانه لا يعدم حقيقة ولا استغفار الادركات السابقة متحققة
في نفس الامر فقد زعم تميزه باقلياته بل قد قيل ان الادركات متحققة في نفس الامر فيكون الادركات اللاحقة في نفس الامر فلا يملك قطعاً اذ لا
يصدق الادركات اللاحقة في نفس الامر بها واما كمن اعاد الشك في ان الادركات اللاحقة في نفس الامر فيكون الادركات اللاحقة في نفس الامر فلا يملك قطعاً اذ لا
من ان اعتبارها ليجب في نفس الامر فيكون الادركات اللاحقة في نفس الامر فيكون الادركات اللاحقة في نفس الامر فلا يملك قطعاً اذ لا
اذ تصور الادركات صارت درجات هامة ويمتاز بعضها عن بعض فالعدم لم يخلق فيكون له المميز فيكون الادركات اللاحقة في نفس الامر فلا يملك قطعاً اذ لا
باقول المحقق المذكور في حواشي شرح البحر في ان عدمه لم يخلق بل ان الادركات اللاحقة في نفس الامر فلا يملك قطعاً اذ لا

والا لم يكن المحصر بين الانسان وسلبه عقليا بحزم العقل بحج ولا نظرية الطريق لتجيز العقل ان لا يكون الانسان في سلبه
 هذا السلب بل الانسان يكون مسلوبا بسلب آخر متجاوزا عن السلب الاول بذاته المخصوصة وهو كما ترى لما لم يتميز فليكن
 منشأ الامتياز الغير متجاوزا عن عدم التمايز الا بسلوكها لا بوجوبها كونه منشأ الامتياز الغير متجاوزا عن فعلية الانسان لان السلوك انما يتجيز
 الموجودات بمصادقه لا في محض لان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم فالحق لا يمكن ان يكون شيئا في ذاته كونه
 قوله والا لم يكن المحصر في العقل ان على تقدير تمايز السلوكيات وانها لم يكن المحصر بين الوجود وسلبه عقليا او في فعلية
 على تقدير تعدد مفهوم السلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعدد وكيف لا يجوز بالاختصار بل بالاختصار على هذا
 بين الوجود الخاص بعدم الخاص فاما اذا قلنا ان الانسان يكون موجودا بوجوه الخاص او معدوما بعد ذلك الخاص كان
 عقليا لان عناء النجدة اما ان يكون موجودا بوجوه الخاص او لا يكون موجودا بوجوه الخاص وهذا ترويض على النفس والاشياء
 يحزم العقل بالاختصار فيه براهمة فكلما لا واسطة بين مفهوم عام وسلبه كالك واسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن ينبغي ان
 اضافة السلب الى الحقائق لا يصح الا على تقدير كون مصاديق الوجود ومنشأ انتزاعه نفس الحقيقة مع السلب مع الحقيقة
 ولما كانت الحقائق متعددة تمايزه فكل حقيقة منها فرع يقابلها والترديد بين الحقيقة المخصوصة ورفضها حاصلا بل لا يربط
 تقدير كون السلب البسيطة تمايزه فيكون المحصر بين الانسان سلبه العقلي عقليا واما قوله لتجيز العقل اه فلا يخفى سخافته او على
 تقدير تعدد مفاهيم السلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الى الذات الخاصة بالذات لانه اذا لم يكن سلبا صالحا
 ورفض الذات خاصة تكون تلك الذات الخاصة مناقضه دون غيره من السلوب فلا يطل المحصر العقلي هذا وهذا كما يقال
 وبسبب مع ان كل نسبة منها مقابل نسبة كجارية ولا يجوز ان قولنا المحصر بين الشيء وسلبه عقلي واسطة فحصل المحصر بالواسطة
 فلم يبق المحصر عقليا الا بالانحزام المحصر نفس تصوري في وضعه بل الرفع والرفع من شأنها ان يحزم بتصورها انها لا يرتفعان
 ولا يجتمعان هذا هو المعنى المحصر العقلي وليس المحصر بالواسطة ان بذرا رفعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن المحصر العقلي منظومة
 فالاولى ان يطرح هذا المقدرة من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب باقرنا سابقا ثم يقرر التيسيل الى آخر
 قوله ان عدم التمايز يعني ان عدم السلوب لا يتفاد بنفس وانما يتفاد الى مكانها سلم لكنه غير نافع او لا بل يكون
 منشأ الامتياز الغير متجاوزا مطلقا سواء كان قبلة وبغيره ان اود احد انه لا بد من امتياز ان يكون امتياز بالذات فعلية ان يبرهن عليه
 وقول لا يكون امتياز بنفسه بل لا يكون الامتياز عينا غير موجود بنفسه ضرورة ان لا يكون موجودا بنفسه لا يكون امتياز الملكة بل يكون امتياز بالذات
 ضرورة تساوق الوجود والامتناع لا يكون موجودا بنفسه بل بواسطة الملكة لا يكون امتياز عينا ولا يتحقق لا بوجوب
 الوجود ومثابها فلا يكون منشأ الامتياز الغير المتجاوزا منشأ انتزاعه منشأ الامتناع الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة بذاته المنشأ
 وذلك المنشأ لابد ان يكون امتياز بالذات والى الجري الكلام فيه لا يبرهن انتزاعه الى الامتناع بالذات منشأ امتياز الغير بالذات فافهم
 قوله ان نظري يعني على تقدير كون العلم عبارة عن انتفاء المحضات اي سلبها بغير متبعية فكيف حصل الامتناع من انتفاءها

فيخرج بان تارة يسحب يتوقف الاعلى انما لا على ملكاتها الاعلى تمايزا ايضا فليست على قوله واللازم على تقدير انما هو
هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء بانها سابقة فمحقق اللاحق بزوال سابقه زال ثبوته وبقى انتفاءه المحض على ما تقر
النفى اذا وصل على كلامه في تعيينه توجه الى اقيده فقط او عليه بان لعدم المحض ان كان موضوعه موجودا يكون عدانيا بانها
ولها البتة المحض في هذه الصورة تصدق معدلة وقد فرض مجرد له صورته في الكلام عند تحقق الادراك الاخير فلا اعتراف بالمرن
المحض اعتراف بالادراكات في كلامه سابقا قوله ولا شك في الخ فيكون استحالة على تقدير حدوث النفس على ما تقدير قد مر بانه
مرتبة العقل هو لا التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات من حيثية مجردة عن النفس بل على ما تقدير استحالة النفس
وتصديق على تقدير كونها نظرية على حد النفس ايضا يمكن ان يستدل بغيره تلك المرتبة راسا بان يقال بعد تبيده معدلة وهي
لما فرض مضامين متناقضين مفهوما في حصول الذي يفرضه بوجه ذاتي او عرضي سواء كان آفة لما حظته او لا وهو خلاف
قوله يخرج آفة هذا الكلام من حيث اذا الاضافة الى الملكات انما توجه تمايزا لا اعدام كون الملكات متمايزة واذا فرض كون الملكات
ايضا سوا بسيطة غير متمايزة فكيف توجه تمايز الاعداد بل كيف يصح اضافة الاعداد اليها والمنكر كما يقتضي عقلا ولعل الخ
الى هذا الشا بقوله فليست على قال الشارح واللازم آفة هذا الكلام من الشارح جيلان يصح ان الله الثاني في انتفاءها شيء ادراك
تفاوت في كون انتفاء الثابت للشيء ولا شك انه لا يستلزم تحقق ذلك الشيء بل هو اعم من تحقق الشيء وحضرة تعلق اللاحق
بكونه قوة سلبية معدلة لها البتة المعدلة اعم السالبة البسيطة والموجبة المحصلة والاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت تصور
احدهما بانتفاء الثبوت حتى انتفاء محض والثاني انتفاء راسا فمحقق الادراك لا يخرج عن معنى السابق راسا
قوله بانه علم على تقريره فيه انه لا كلام ههنا ولا تقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتصق في مثالها في العلوم العقلية على
ان انتفاء التقييد كما تصور بانتفاء التقييد كالتصور بانتفاء المقييد ويجوز ان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني
قوله اورد عليه آفة هذا الايراد وان كان في غاية المتانة كما سيظهر ان شاء الله لكن في رعليه ان موضوع الزوال هو النفس بل هو الوجود
غير موجود فيع بالادراك فمعدلة ذلك وزوالها وان كان منسوبا لذات الى الادراك الزائل لكنه منسوب الى معدلة
وهو النفس كما ان السواد الزائل عن الجسم بزواله وان كان منسوبا لذات لكنه منسوبا للجسم ايقر فيقال انه ليس مجموع الجسم
فالجسم موضوع لسلب السواد ايقر فيكون الاعتراف بتحقيق الانتفاء آت اعترافا بتحقيق الادراكات فاهم
قوله فيه ان استحالة الخ قال الشارح في حاشي شرحه بياكل النور في الشر وان كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراك على تقدير
حدث النفس محال او عليه آفة لا للتجسيم الحكم بالاستحالة على تقدير حدوث النفس على تقدير قد ما يقتضيه حال فانهم قالوا بان العقل هو لا
وموجبه خلو النفس عن جميع الادراكات وهو الخ في بان يجوز ان يكون متبعا لعقل الوجود في من حيثية مجردة عن النفس فمعدلة انتفاء
لزوم الادراكات الغير المتناهية على وجه التعاقب ثم يجوز ان يكون النفس قبل تعلقها بالبدن اي ادراكات لم تقيم على استحالة البنية
قوله ان شاء الله عليه آفة في المراد بحدوث النفس من تعلقها بالبدن ان كان ذات النفس مع آفة او قديمة فلا تحقق استحالة انتفاء

وكنتم احدهما بالمعلوم والاخر بالمجهول المطلق ان مرتبة العقل المسمى بالحيوان لو كانت من الواقيات فغرضنا ان نعلم ان
 في تلك المرتبة ثم حصل اولاً مفهوم المجهول المطلق المعنى الذي تفرق العقل لا ينقبض عن تجزئة حصوله ابتداءً كما يشهد به العقل
 فزبد جيتند مثلاً انما معلوم عنده بان يكون حاصله بنفسه وبوجه قد فرض انه لم يحصل سوى مفهوم المجهول المطلق فيكون
 وصاروا عليه فيلزم ان يكون حينئذ معلوماً مطلقاً وانما مطلقاً فيكون حاصله بهذا المفهوم لصاوتاً عليه المفهوم
 المحصول فلزم ان يكون معلوماً حينئذ مطلقاً وتكونه اشارة بقرينة اجزئية منقصة بها وبذا التقرير ما سلك عندنا في بعض
 المذكور حيث انفس يتاقي على تقدير قدما ايضاً فثبت ان الحاصلات التي في النفس هي التصورات الحقيقية على تقدير كونها
 نظرية على حدوث النفس حيث شابهة على خصائص تلك المرتبة بحيث انفس قول هذا انما يتم لو لم يكن النفس قبل تعلقاتها
 بالبدن اذ كان حاصلها باسوى ذاتها وبعفاتها واما لو كان لها اذ كان قبل تعلقاتها بالبدن ايضاً فيخرج عن احتمال انفس المذكور
 بحدوث النفس ليتاقي على تقدير قدما اصلاً وعدم كون النفس مركبة باسوى ذاتها وبعفاتها قبل تعلقاتها بالبدن
 حيث انفسا بعد هذا نظر فما قيل ان احتمال انفس المذكور لا يتاقي اذ قيل بقدم النفس قد تم تعلقاتها ايضاً كما هو من قبيل القائلين بالتنازع
 قوله ان مرتبة العقل المسمى بالحيوان في ما افاد استاذنا الاتقاد قدس سره ان هذا الاشكال مما لا علاقة له بمرتبة العقل المسمى
 فانه لو لم يثبت مرتبة العقل المسمى لم يفرض حصول تلك المفهوم والا توجب اشارة انفس فانه لا شك ان النفس في اى مرتبة
 فرضت بعض الاشياء مجهولة كما ببعض الوجوه الذاتية او العرضية فلو فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في النفس فقول
 زبد ان المجهول بعض الوجوه انما معلوم بهذا العنوان ان وغيره معلوم فان كان معلوماً كان مفهوم المجهول المطلق عنواناً له وصاروا
 عليه فلزم كون المجهول حينئذ معلوماً وان كان مجهولاً مطلقاً فيكون حاصله بهذا المفهوم لصاوتاً عليه فلزم كون معلوماً حينئذ
 قوله انفسا في علم ان نفس يرتب اشارة ان كل مجهول مطلق يمنع عليه الحكم صادرة قطعاً ان الحكم عليه بان يكون موجباً
 الوجوه مع ان الحكم في هذا القول على المجهول المطلق لا امتناع الحكم ايضاً حكم الامكان بحيث يوجب بوجوه اول ان الحكم عليه في هذه
 معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض الحكم سلبياً باعتبار ان تفصيله ان الحكم عليه في شأنه انفسا ايضاً في نفس الذات المخصوصة لانها
 ليست بوجوه في الذات بل في ذاتها فطريق الحكم عليها ان تصور مفهوم وتعمل عنواناً لتلك الذات يحكم عليها حيث انطباقه عليها
 معاً والحكم عليها بالذات هو العنوان الذي تصور به الذات لا اعتبار ان اعتباراً في حيث هي اعتباراً في حيث انطباقه على الذات
 باعتبار الاول معلوم مستحق في نفس الامر وموضوع بصفته الحكم عليه بالاعتبار ان المجهول مطلق غير معلوم وموضوع الحكم عليه في المجهول
 المطلق الموجود في الذات مجهول مطلق بمعلوم ما لكن باعتبار ان في معلومية تصادف المجهولية فانه قد يكون من موجد الذات في علم
 ان مجهول مطلق اعتباراً معنونه ليس بمعلوم وانما هو الحكم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يمنع عليه الحكم بالمجهول المطلق اذ الحكم
 في المحصورة على العنوان ان العنوان موجود في الذات من مفهوم فمعه مجهول مطلق فالمنوع معلوم اشارة الحكم بالامتناع باعتبار
 موارد الحق فانما تخيلته وكل حكم ثابت لا يفرق ثابتاً بطبيعته في الجملة فالجهول المطلق ثابتاً بطبيعته باعتبار موارد الحق

واورد عليه ان الموصوف بالامتناع لما كان مضمومات موضوعات هذه اقتضيا باعتبار الاتحاد والالتحاق
 على الافراد فيعني ان يكون موجوده بهذا الاعتبار ولا يعني وجود نفس المضمومات من حيث هي فان الابدانية حاكمة بان مضمومات
 حقيقة يجب وجوده هذا لا يراد في غاية اتمانه والدقة اذ ثبتت بالذات الافراد وثبوت بني الشيء انما يستلزم ثبوت اثبت له
 لا يعني ثبوت عنوان المثبت لفضي الاشكال كما كان التصور النظائر البين ان الحكم في المحصورة ليس على الغاية ان مطلقا بل عليه
 من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهندة الحيشة وثمنايا الطبيعية وان كانت محكومة عليها بالذات لكن الافراد
 محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض من محمول مطلق من جميع الوجودية تمتع عليه الحكم بالذات بالعرض فيحكم على اثر
 بالعرض وثمنايا من المعلوم لضرورة ان استدعا ثبوت المثبت في نفي الثبوت انما هو لثبوت نفس الامر في الحكمية بالثبوت
 والحكم على شيء بقها الطبيعية باي اعتبار كان بالمجولية ليس الا بوسطه انصاف افرادها في نفس الامر اما وسطه في الثبوت
 او وسطه في العرض فلا بد ان يكون افراد هذا المضموم متصفه بالمجولية او لا بالذات ثم نصف الطبيعية من حيث الاتحاد
 ثمنايا وبالعرض ما كان الاشكال بالمثال هذه اقتضيا الا ان صحتها مضمومات يستلزم ثبوت المجولية المطلقة او لا بالذات
 موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات او لم تكن كما قيل ان الافراد لها اعتبارا ان الاول اعتبار نفسها باعتبار وجودها
 بوجود الطبيعية بالعرض هي من حيث محجوب بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجولية مطلقة بنفسها وكفي لصدق
 هذا الوجود والعرضي فيعني على هذا ان يقال لا يصدق الموجبة من وجود المثبت له بالذات والذات بالذات
 وهي موجودة بوجود الطبيعية بالعرض فصدق الموجبة فيكون القول بان المحكوم عليها بالذات هي الطبيعية لغوا لا طائل تحته
 على انك قد عرفت ثمانية الكشافي ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها لا تقتضي التصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السوابق
 وهذا الحكم محض لان الربط الالجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جدا فالثبات ان هذه القضية غير بديهية وحاصلها
 ما هو متصور معلوم لصدق عليه مفهوم المجهول المطلق لمتنع عليه حكم وهذا الجواب ايضا حسب الافق لم يدر لا يخفى على المتأمل
 ان اصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بديهية ان لا وجود للموضوع فنجعلها غير بديهية كانه تسليم لا يراد الرابع ان هذه القضية
 وان كانت موجبة بحسب الحكمية لكنها سلبية بحسب الحكمية عنه لانها حاكية عن بطلان موارد التحقيق فلا تقتضي الاثبات العنوان
 في الذم من ليصح الحكم عليه ولا تقتضي ثبوت المثبت لاذ لا ثبتت له بناك في نفس الامر والحق ان معنى لكون القضية
 بحسب الحكمية وسلبية بحسب الحكمية عندها ان لا يقتضي الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا باحتمال لصدقه على صدق
 وجود الموضوع لثبوت لثباته حاكية عن سلب محض لا يستلزم صدقها وجوده فكل محمول مطلق يمتنع عليه الحكم ان كانت جترة
 بحسب الحكمية كان الحكمي عنه لما ذات المجهول المطلق بحيث تكون متصفة بامتناع الحكم فان كان المجهول المطلق جترة
 بحيث يصح انتزاع امتناع حكمه عنه حال كونه موجودا صدقت القضية الموجبة والا كذبت ان كانت سلبية كانت
 حاكية عن سلب محض فلا يثبت صدقها وجود الموضوع فكيف يمكن انما سلبية بحسب الحكمية عنه على تقدير كونها موجبة بحسب الحكمية

ومنها ان نقاد هذه القضية عني قرائن محمول مطلق متنع عليه الحكم غير متصور ان تصور لا بد منها من ان يكون
 مرة للملاحظة الافراد وحيل العنوان آفة لتفسير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم وحديث بان القدر المتعدي
 صدق العنوان بالفعل وبالإمكان جبره مرة للملاحظة الافراد حال الحكم وهذه القضية مستثناة من عامة ادعائه فية عامة
 ان يصدق عليه العنوان بالفعل وبالإمكان متنع عليه بالحكم بالضرورة بشرط كونه محمولاً مطلقاً وانما ما دام كونه محمولاً مطلقاً
 واورد عليه بان لا يقع عرق لتعديت اذ لو قررنا بان قولنا كل محمول مطلق دلالة متنع عليه كذا وما وكل محمول
 مطلق من كل احد متنع عليه الحكم مطلقاً منهم فلا يتسنى الجواب لعدم صدق العنوان بالفعل وبالإمكان قال المتعدي
 شرح اطلع هذا التقرير دافع لجميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب الحاسم لما ذهب اليه ان المحمول المطلق
 وانما معلوم بالذات محمول مطلق بالعرض وبه شبه المحقق قدس الشرف في حواشيه بانما اذا قلنا كل محمول مطلق
 يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل مفهوم هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة للملاحظة على وجهه كمال
 فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً وتلك الافراد هي ذات المحمول المطلق وانما فوج بان يكون له معلومة باعتبار تصانف
 المحبوبة المذكورة وهذا امر معلوم واذ كان انه معلوماً باعتبار كماله محمولاً مطلقاً وانما في نفس الامر بل بحسب فضل العقل
 حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار تصانفها بصفة المحبوبة
 المطلقة الدائمة فان قلت اذ كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بالسلب وتتنازع مع المعلومة
 صحة الحكم واثبات قلت هي ان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار تصانفها بصفة معلوميتها بل بصفة المحبوبة فانما
 ان مفهوم المحمول المطلق وانما كل العقل ان جعله ملحوظاً بالذات ان جعله مرة للملاحظة الخبريات كما في سائر المفردات
 واذ جعله مرة لاظهار حيز تصانفها بهذا المفهوم الذي هو منشأ امتناع الحكم عليها فيحكم عليها بذلك الامتناع معلومة
 مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث تصانفها بتلك المعلومة بل تحتاج في كونها
 ملحوظة من هذه الحيزية الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاظهار العقل كماله اعتباراً معلوميتها حكم
 الحكم لا بامتناعه الحال ان الحكم على الافراد قد توجه للعقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً فحكم
 محبوبة مطلقاً بحسب نفس الامر بل بحسب فضل العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار سلب الحكم عنها
 باعتبار آخر وباعتبار فرض تصانفها بالمحبوبة ولا تخفى على المنصف انه لو جعل هذه القضية بية يرجع صحتها الى ان
 ما هو محمول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يكفي في القضية الموجبة لصحة
 صدق العنوان بحسب العرض بل بحكمة الحكم في هذه القضية بثبوت المحمول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير
 اذ من الجين ان العرض ان المحمول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لا يمتنع عليه بحسب العرض الا ان المحمول
 مطلقاً ولا يضر على تقدير جعل المفهوم مرة للملاحظة الافراد لتفسير الافراد معلومة فليبق الافراد افراد هذا المفهوم

وقد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأت احد بما يتدبر في الحق بان تسمى بالجذر الاسم قوله لوزوال الشيء المهم انما هو
 الا عاظم ثم ان اراد بطلان افتراء الشيء وعده تحقق لعدم سابق كما في الاحداث وسلم ان لا يرد به افتراءه بعد الوجود كون
 الادراك لو كان افتراء لا يجب ان يكون مع ما لا حقا وانما يجب الادراك الحادث فمن الجائز ان يكون الادراك المفروض
 الحداثي والواهي عدما لا حقا افتراء لسابق على ما هو افتراء له ويكون ذلك افتراء سابقا لما هو افتراء له وكذا

قوله على ما تارة قال في الحاشية لاحد ان يمنع حصول مفهوم الجبرول المطلق اول الامر كان في تلك المرتبة مستندا بان
 افضل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاب للام وغير ذلك من الجزئيات كما ينبغي ان تستلزم تعلم ان هذا المنع ينشأ
 ان حصول مفهوم الجبرول المطلق اول الامر كان في تلك المرتبة لكن عقلا ولا يلزم الحال من ضمن الممكن أصلا فلا يلزم الاستحالة الا ان
 وجود مرتبة لتفصل المبدأ في الحصول في المفهوم ولا في النفس مع انه لو لم يحصل مفهوم الجبرول المطلق محال عقلا في ابتداء الوجود
 فلا ينبغي في الاشكال ان يعرف بعضهم جوابا بان الشيء انما يصير معلوما بحصول وجه من وجهه لو لم يكن ذلك الوجه منافيا لمعقود
 اذ ما يكون منافيا للمعقود كيف يمكن مبدأ الاشياء في ان يشكك في حصول مطلقا وهو مفهوم الجبرول المطلق صدق عليه وجه من وجهه لا يلزم
 من حصول في الوجه النفس والشأن في كل الشيء لكونه منافيا للمعقودية ووربما سمينا ما يكون حاصلا بنفسه لوجه من وجهه
 معلوما ونقيضه محض مطلقا ولا شك في تنافي المفهومين يلزم جمعا عما بالبيان المذكور في غير القول بكون مفهوم الجبرول المطلق
 وجها ومنافيا للمعقودية توان المتناهيين حتى في الجواب بان بعض المحققين سرح بمحصله ان سري الجبرول المطلق الذي
 فرض حصول مفهوم الجبرول المطلق في وقت من الاوقات فلا استحالة لان المعقودية انما فترت بهذا الوجه حصرا في الحصول لا بسلم
 ان بان صدق زمان حصوله واحدا من جزئيات كونه نه سابقا عليه ان يريد الجبرول المطلق انما فلا حسن له حصولا او لا يصيد
 على شيء ان حصوله مطلقا انما معنى انه لا يمكن تغلق العلم بوجهه زمانا من ضرورة ان كل شيء يتعلق بالعلم ولو بوجهه زمانا وان لم يجر
 المطلق زمان حصوله بالزمان عنوان بلا معنوي في وقت حصول الجبرول المطلق في زمان حصوله يحصل المبدأ المطلق في وقت حصوله
 حصول المعقود زمان حصول المطلق الجبرول المطلق الا انهم قد غفلوا عن شيء اذ كل شيء يصدر عليه انه محمول في مرتبة لتفصل المبدأ في مثل
 فعنه حصوله في مفهومه كونه ان اشياء كلها معلومة فلا يصدر في عقيد على شيء فلا يكون في ان الشيء فلا يكون معلوما بهذا الوجه لا يلزم
 قوله ان بعض الاعاظم آه حامل ما لا يجوز الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوال الادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدما
 لا حقا بكونه عدما سابقا فلا ادراك للاحق زوال الادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدما سابقا لما هو
 عدم له وظاهر ان لعدم السابق للشيء لا يستلزم تحققه في شيء قبل طرمان لعدم عليه فلا يلزم تعاوقا في ذلك الغير لفتنة
 اصلا وانما يحصل ان ادراك عدمه لما حق فاللزوم ثم يمكن ان يتم لغيره في معنى تعال كون الادراك عدما سابقا لما هو
 وما يحتمل ان يريد بزوال شيء مطلقا انما هو غير قوي في ادراكه ادراك سابقا في الادراك السابق ان يكون ادراك
 عدما سابقا فلا يلزم تعاوقا في ذلك الغير لفتنة في ادراكه ادراك سابقا في الادراك السابق ان يكون ادراكه ادراكا سابقا لما هو

كما في عدم عدم قديم وحي لا يلزم تعاقب الوجودات تحتها لعدم لزوم تحقق الزوال حينئذ قبل تحقق الزوال به تخصيص الدليل
 بموجب تمام التفسير حينئذ يعني احتمال كون الإدراك زوالا لا انتفاء سابقا على ما هو متعارف فافهم فانه قد بين قولنا فلا دور
 الذي يعقبه الدليل لا انتفاء. وثاني الادراك يقال عقبه فلا دور اجابا على عقبه فالحاصل ان الادراك لو كان انتفاءا او ادراكا
 فلا دور كان له عقبه ككالاته فلا دور كان له انتفاء فلا دور كان له انتفاء فلا دور كان له انتفاء فلا دور كان له انتفاء
 وكان هذا الادراك الذي يعقبه كالاته فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء
 فيتحقق الادراك المنتقى سابق على كالاته فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء
 عليه بترتيب كالاته فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء فلا دور كان له انتقاء
 وهذا ليس بشيء اما اوله فاعلم اننا قد بيننا في سطره ان كون الادراك عدما سابقا يجب ان لا يمر على النفس وان يكون
 فاقه الادراك ثبوت العقل الميواني مشبه بخلافه وسحقا له تعاقب ادراكات الغير المتناهية الغير مبينة على ثبوت العقل الميواني
 او على مدور النفس اما ثانيا فلا بد من تلزم جميع التفسيرين في احوال النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة العقل
 الميواني فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا فيتحقق الادراكات اذ هي ليست الا اعدا للادراكات السابقة
 على تلك الادراكات تلك اعدا متحققة في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعداد منها
 للادراكات ثابته للنفس بعد تميزها من اعدادها لانها لا تكتشف في العلم حقيقة هو لعدم سابق للادراك المتخصص بالنفس
 المنصوص بالتحصيلات كونه فعلي تقدير كون الادراك زوالا لا دورا كما يجوز عند العقل في الاحتمال الغير مختص بالعدم بل بالعدم
 سبيل حصول التماثل الدليل فلا بد من عدم عدم بالطاريء سابق بعقبه المذكورة في الملازمة الادراكات الغير المتناهية
 سبيل التعاقب فلا يخفى ما فيه من ان النفس ثبوت لعدم سابق لما ذكره من كونه علما من شأنه لا تكتشف الا في كونهما متعاقبا
 قوله كما في عدم عدم آه قيل ان عدم الاول مضاد الى عدم الثاني الذي هو موصوف بالقديم من شأنه اليه المراد بالعدم
 القديم لعدم سابق بالعدم الاول مضاد لعدم اللاحق لا لعدم سابق فيكون هذا مشا لا لكون لعدم اللاحق انتقاء
 لعدم سابق لا لكون لعدم سابق انتقاء لعدم سابق وحق انه لا معنى لكون لعدم اللاحق انتقاء لعدم سابق
 اذ انتقاء لعدم سابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والملازمة ارتفاع التخصيص لكون لعدم سابق انتقاء لعدم سابق كما لا يخفى
 قوله وانتفاء انتفاء الشيء انما ان يريد بيقين في قوله انتفاء انتفاء شيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجود فلا يستلزم تمام
 فيما اذا كان الشيء الذي مضى اليه انتفاء الانتفاء ضرورة ان انتفاء عدمه يستلزم عدم الوجود وما نحن فيه كغيرنا
 وان اريد ببقاء ذلك الشيء الذي مضى اليه انتفاء الانتقاء على ما كان سواء كان وجودا او عدما لم يلزم من تحقق وجود
 فلم يترتب عليه قوله فيتحقق الادراك المنتقى الا ان يقال ان ادراكا بعدية بعد بعضها بعد بعضها فغيره في
 ادراك وجود لا محالة فيكون الادراك الوجودي يعود اذ حصل للنفس ادراك هو انتفاء انتقاء ذلك الوجود

قوله في الحكمة وهو محال ان ينفصل تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء وعادة بحسب مقتضى سبب الازدواج
الى امر خارج عن سببه يعني الزمان فاذا كان متلازمان كانا وجودا متساويا فليجوز ان يكون الشيء الواحد في زمان كذا ابتداء
ومتعاقبا في زمان آخر كذا في الازمان متساويا في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
الى الاخر في سببه متعاقبا في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
لذواتها حال كونهما موجودة وفيه تبدل بالثبات الوجودي تارة بانا اذا فرضنا ان يمدد ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم
لا معدوم ثم ليس ثم معدوم فنهنا ثلثة احوال الوجود في كل واحد من هذه الازمنة فنهنا عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم
صروته ان يتعاقبها شيء عن وجوده وهو نهنا انفسه يستلزم وجودا بهن في حد ذاته لا يتعاقبها في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
فذلك الشيء وكذا يصور ذلك الوجود في عند حصول كل ادراك بهن في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
قد كان فان الوجود يتعين بتعين الزمان ومن المحال عوده وبهذا يظهر ان ما قال بعض المحققين قد يرس
ان عود الادراك السابقت بعد انقضاء الوجود في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
كان موجودا قبل وجوده ولما عاده الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
عدا لا يتعاقبها في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
قوله في الحكمة وهو محال ان ينفصل تارة بان الوجود امر واحد في حد ذاته ولا يختلف ابتداء وعادة بحسب مقتضى سبب الازدواج
الى امر خارج عن سببه يعني الزمان فاذا كان متلازمان كانا وجودا متساويا فليجوز ان يكون الشيء الواحد في زمان كذا ابتداء
ومتعاقبا في زمان آخر كذا في الازمان متساويا في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
الى الاخر في سببه متعاقبا في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
لذواتها حال كونهما موجودة وفيه تبدل بالثبات الوجودي تارة بانا اذا فرضنا ان يمدد ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم
لا معدوم ثم ليس ثم معدوم فنهنا ثلثة احوال الوجود في كل واحد من هذه الازمنة فنهنا عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم ثم عدم
صروته ان يتعاقبها شيء عن وجوده وهو نهنا انفسه يستلزم وجودا بهن في حد ذاته لا يتعاقبها في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
فذلك الشيء وكذا يصور ذلك الوجود في عند حصول كل ادراك بهن في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
قد كان فان الوجود يتعين بتعين الزمان ومن المحال عوده وبهذا يظهر ان ما قال بعض المحققين قد يرس
ان عود الادراك السابقت بعد انقضاء الوجود في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
كان موجودا قبل وجوده ولما عاده الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود
عدا لا يتعاقبها في الوجود في الزمان الثاني في مغايرة الوجود في الزمان الاول في سببه قد يجازي انقلابا في الوجود

فلا حاجة لها الى صانع يحدها بل في ذاتها كافيته في حدودها وفيه سد للثبات لصلانها بهذا كماله وتقصيرها على هذا التوجه
في شرح التجربة بان الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود مطلقا والامتناع علق اقتضائه لعدم مطلقا والامكان عن عدم
الاقتضاء بهما مطلقين لا يجوز الا انقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شي واحد اجابيا في زمان ثم يصير ممكنا او مستغنيا
في زمان آخر او بالعكس فيكون ممكنا في زمان يصير مستغنيا في زمان آخر او بالعكس لا يقتضي ان الشيء لا يتخلف ولا يتغير في ذاته
لكل الوجود وقد يقيد بقيد سلبى او اضافى فلا يقتضي ان الوجود لم يقيد بهذا القيد بل بمنتهى اقتضائه كما اذا قيد الوجود بمسوقا
بالعدم فان هذا الوجود بمنتهى اقتضائه لا يتغير في ذاته بل يتغير في مقتضائه لا يخرج ذات الوجود عن كونه واجبا فلا يقتضيه
عن وجبه الذات الى الامتناع الذاتي لان اقتضاء الوجود مطلقا باق بحاله لم يمتد فيه تغير وتبدل فلا انقلاب ذلك لعدم مقتضيه
بكونه مسبوقا بالوجود ولا يقتضي ذات المنتهى هذا لعدم المقيد بل كيدن اقتضائه ولا يلزم من ذلك الانقلاب بل الامتناع الذاتي
الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاء لعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا القياس اقتضاء قيد الوجود بكونه ناشيا عن ذات الموضوع
لم يكن مقتضاه ان الوجود لم يقيد بالعدم بل مقتضاه ان الوجود لم يمتد في مقتضائه باق بحاله لم يمتد فيه تغير وتبدل فانه قاموا
ان زلية الامكان غير الممكن للارضية وغير مستلزمية لذلك لانا اذا قلنا ان امكانه انزل الى مكانه ثابت الازل كان الازل
ظرفا لا مكانا فيلزم ان يكون في الشيء متصفا بالامكان اقتضاها مستمرا غير مسوق لعدم الاتصاف بهذا هو الذي يقتضيه ثم الا
لما هيته الممكن اذا قلنا ان زلية ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده مستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم محرم من العلوم لان الازل
لا يستلزم شيئا بجواز ان يكون شي في الجاهة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الامتناع ممكنا بل مستغنا ولا يلزم من ان يكون في مكان
من قبيل المتغيرات من الممكنات لان المنتهى هو الذي لا يقبل الوجود بوجبه الوجود وبعد تيسره في القول فيقول المولى جرح مطلقا على ابي
وجرحان بل الوجود مقيد بكونه حلا بغير بيان لعدم نظم لا يجوز ان ينتهى اقتضاه ماهية لعدم بهذا الوجود لم يقيد بالمنتزه اقتضاها
بالوجود مطلق عن غير لزوم انقلاب المكان كذا الى الامتناع الذاتي كما في اخواته وظواهره على تقدير القول بان امتناع
المعذور لا يجوز كون الشيء واحدا ممكنا في زمان كزمان الابد او مستغنا في زمان آخر كزمان المادة حتى يروى عديا قال بقوله ولا يجوز
ان الشيء الواحد يلزم ان يقول ان الوجود لهية في الوجود متغيرا لان كماله لا يتغير الى اخره جرحا في الاتحاد بالذات الحقيقة
فيجوز ان يقتضي ماهية لعدم لذاته عدم الاتصاف باحد ما يعنى الوجود المعاد يقتضي عدم الاتصاف باحد ما يعنى الوجود
لا يجوز ان يقتضي احد الوجودين لذاته امر ولا يقتضيه الآخر قال المحقق المرواني في نحو شي لهية مقتضى تصور صاحب الموصف
انه لو جاز ان يكون شي بعدا طر عليه عدم مستغنا قبله ممكنا بجاز ان يكون الحار في زمان مستغنا في زمان
واجبا واليقول جاز ان يكون الشيء ممكن الاتصاف بالوجود الاول ومنتهى الاتصاف بالوجود الثاني في زمان يكون في ذلك
الاتصاف بالوجود في زمان عدمه بالاتصاف بالوجود في زمان حوده الا انه لا تسامح في قولهم لان الاشياء لم تتوافق في ذاتها الى قوله
ولو جاز ان يكون شي في الجاهة ان يقال ان الاشياء لم تتوافق في الماهية بسبب انها في ذاتها لم تتوافق في الوجود

والاعتدال بتغييرها الاختلاف الزمانين بتخصيص احتمالها في صورة الوجود مشترك كالحواشي بانهم يعلمون عبادا اعادوا لعدم
وانما منعو اعادوا الوجود لعدم ومنها يلزم اعادته اعدم ثابت الادراك عدم ثابت فيكون ثابت غير متغير لا يمكن ان يكون
على احتمال الاعادة حجابا منها ان تحمل لعدم الشيء ونفسه حال النسبة لا بد لها من الطرفين فيكون جديدا الوجود لعدم
غير الوجود وقبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول فهو بان في التغيير الزمانى كفاية ومنها ان المعاد ما يكون في بعينه غير
معناه انه لو جاز كون الشيء يمكن وجوده الابد الى مستغاد وجوده في زمان عدمه وجها وجوده زمان وجوده لاختلاف الوجود
وقيمة ان الاشياء المتوافقة في المادية اذا كانت مختلفة الخصوصيات سواء كانت حقيقتها وضافية يجوز ان يقتضى ان كانت
الواحدة بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان يقتضى بعض تلك الاشياء لذاته امدادون الاخرى بخصوصية فلا وكذا لا يمكن ان
ان يقتضى شيء بعضها لذاته دون بعض آخر واما اذا اقتضاها خصوصية فلا وادشاح التجربة يبرزها لا ينضم ساوذكره حتى ان
قوله والاعتدال انهم يعني لو اعتذر عن النقص الثاني بان عدمه لطاري استقام من كلمة معدوم غير اسبق المستفاد من كلمة
ليس لاختلاف الزمانين فلما يلزم اعادته لمعدوم بعينه يقال مثل في اعادته الادراك السابق فان ذلك ادراك كان عبارة عن عدم
والا لانه فاذا اعيد حينئذ بان الادراك اللاحق لا يكون المعاد هو الاول بعينه لاختلاف بينهما وانما هو ان اعادته لعدم محال
صورة الوجود ومنها يلزم اعادته لعدم الوجود وبهذا النسخ لان المعدوم سابق يتبع لمجوز الوجود ثم يعود بعد ارتفاعه لبعينه
لاحقا فعاد الادراك سابق بعد ارتفاعه ليس عاده لعدم ثم التحال ان اعادته لعدم ليس بضرورة انه واقع لعدم اللاحق
للمواد ثم الادراك عدم وانفاء فلا احتمال في عوده الا انك قد عرفت ان كلام المحقق قدوة لمبني على ما قال اول الامر انك قد
ادراك بنوعى في كثر عود الوجودى الاول ما قيل ان الذي يجوز في الاعاد لم العود بان قولهم بان يوجد ثم يعود لعدم
وجوه اما عود لعدم مرارة كثيرة فلا يجوز اذ لو جاز يصح ان يعاد لعدم اللاحق ثم عود وهو محال لان انتفاء لعدم اللاحق لا يكون الا بالوجود
فقد لم يعود ثم عودا ومنها يلزم العود الكثير فيلزم الاستحالة ففقه قال بعض المحققين قد يرى ان بانها متغيرا اذ كان عدم
اعاد الوجود واما ان كان كل عدم بالعدم فلا احتمال فيه لانه يلزم عود المعدوم في الايقان عدم المعدوم كل مرتبة يلزم الوجود
قوله والجواب كذا في الجواب ليس لا لما رجع الى ان الدلائل الدالة على استحالة اعادته لعدم كماله على احتمال الوجود
لمعدوم كماله على احتمال اعادته لعدم لعدم كماله استغرق عن سبب ان جبه الاحتمال غير مشترك بل الاحتمال
عوده في ثبوت الاحتمال في عود لعدم محال لان عدم ثابت ليس في نفسه انما الذات لم يوجب لم يقارنه الشيء لم يوجب
ثم بطريق المقارنة فيحكم ان لعدم كان ثابتا لم يثبت في عودها وبهذا البشيرة بوجه استمرار الذات لم يوجب عنه ولا تميز بين الثابتين
في نفسها فلا احتمال في الاعادة بهذا النحو انما الاحتمال في عودها بوجه في نفسها فافهم كذا الفايد بعض المحققين قد يرى
قوله منها ان تحمل لعدم آه تقريره لا يدل على عود المعدوم بعينه يلزم ان تحمل لعدم فبقي الواحد لان الشيء اذا كانت
مختصة حال الوجود دون عدم فادوجه الشيء في الزمان لا دل في زيارته اذ اعاد في الزمان بل في ذاته ولم يقرر في

ثم اذا وجد في الثالث كان ذاته بعينها في غير محل العدم بين في الواحدة ولكل بين وجودها في غير محل العدم
وجود واحد بعينه لذات واحدة بعينها فعلى تقدير جواز الاعادة كان استلزاما لبقا على عدمه هو بعينه بسوق في كل
فيكون هو قبل نفسه قبلية بالزمان ذلك بخلاف الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات فيصير من يكون عدمه
مستوقفا سابقا بالقياس الى شئ واحد بعينه هو وجوده سابقا زمانيا بل كما ذكر المحقق الدوراني في حاشي شريح التجر في محضر
عليه لوجه الاول انه لا محقق العدم هنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم تصف
في زمان ثالث فيتحقق انما هو زمان العدم بين في وجوده بعينه وهذا ما اشار اليه المحقق بقوله في الزمان ثم تصف
الدوراني في محقق زمان العدم بين في وجود شئ واحد بعينه يستلزم تحلل العدم بين شئ واحد بعينه بان يكون في كل
سابقا على ذلك العدم هو بعينه بسوق لا يمكن ان يقال انما يلزم تحلل العدم بين في وجود شئ واحد بعينه لان في كل
يستلزم في كل الذات بداية الاشياء الواحدة لا يكون وجودا خارجيا فان الوجود الخاص لكل شئ هو بعينه الخارج عن
غيره بحسب الاعتبار اذ نسبة الوجود الى الماهية ليست نسبة عوارض الذات التي يجوز تبدلها وتلك الخاصة مع حفظ وحدة الذات
اذلا وحدة لها باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة الثاني انه لم لا يجوز
بين الحالين ارض غير مشخصة بقدر العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تحلل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه
قال المصدر لمعاصر المحقق الدوراني لو كان حصة الشخص عوارض مخصوصة لازمة له ما دام انه لا يتقام ان يقال معا لم يستلزم
شخص واحد لاكثر كما في هذه العوارض المشخصة وتمايزان بعرض غير شخص لكن ليس كذلك لان تلك العوارض عرض
حالة في الشخص والعرض شخص كما في موضع الان شخص محل العرض واما ما ناسيا فلان العوارض يجوز تبدلها مثلا فتبدل
وضع كيفة وملك ونام وامينه وصانته وفعله ونفعله والحال انه هو فظهر ان في كل نشأة شخص واحد مقرون بعوارض الوجود
جميعها في شخص آخر ولو بقي ذاته كان ذلك الشخص اذ تبدل عوارضه ولم تبدل وتوقف عليه المحقق ح بان هذا الحكم مادة
اذ لسائل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم لا يجوز التميز بالعوارض مع بقا الشخص بحال كما ان يلوحد شخص متمايز بحسب القيام
عن نفسه بحسب القدر بحسب الهيئة بحسب الشجوة فاجاب النجاشي ذكره بحقيقة مواخذه على لفظ العوارض المشخصة الواقعة في
سند السمع لو بدل سائل ذلك اللفظ لفظ المشخص لا يتوجه ذكره لثالث انه لو لم يزل على تنوع بقا الشخص
زمانا ولا يلزم الزمانين بين شئ نفسه لوجود ذلك الشخص طرفي زمان البقاء واجاب المحقق الدوراني بالذات مستمرة في زمان البقاء
فلا يلزم تحلل الزمان بين الشئ ونفسه بل تحلل بين الشئ باعتبار وقوعه الزمان الاول بينه باعتبار وقوعه الزمان الثاني لان
بالسبق الزمانى واللاحق الزمانى هو الزمان بالذات التي مع حصولها للزمانين بالوسطه النفس الذات من حيث هي
مستمرة واحدة واولا وعليه بانه على تقدير الاعادة لا يلزم تقدم شئ على نفسه فتقبله بل جاز ان تقدم عرض في الزمان في وجوده
غيره بوسطه وحيث بان تقدم شئ على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا كتقدم السائل على نفسه او مجازيا كتقدم زيد على نفسه

وهو محال فتبين بان اللازم للمعادة بعينه اعادة عوارضه الشخصية والوقت ليس بها ضرورة ان يكون الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارجى كيف قد حكى ان قد وقع هذا الحدث لابن سينا مع احد طلائده وكان مضرا على التقدير
فقال ان كان الامر على ما نزع فلا يلزم سوى الجواب لاني غير من كان باحثا انت ايضا غير من باحثني فثبتت عدا الى الحق
واعترفت ان الوقت ليس من الشخصيات +

وفي صورة الاستمرار لا يلزم تقدم الشيء على نفسه صلا لانه كما كان موجودا في طرفي الزمان موجودا وسطا ايضا فلا يلزم تقدم
على الذات بل لا يلزم تقدم وقوعهما في الزمان الاول على وقوعهما في الزمان الثاني لان الشئ ليس بالوقت عين غير موجود الزمان
بينما وفيه لا يلزم على تقدير الاعادة الا يكون الواحد باعتبار وقوعه الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه الزمان
اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد موجودا بالوجودين متقدما ومتاخر وهذا محال
قطعا يقال لا نقول له وجودين متقدم ومتاخر حتى يحكم باستحالة العمل فنقول ان وجوده الواحد متبنا متقدما متاخر
كما فاقم ان وجوده الواحد زمانا متقدما متاخر غير فرق الضمان المتفرقة بين جميع الاستمرار وبين جوده تعلق العدم غير قابل
قوله وهو محال فجه الاستحالة انه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ محض انما عاود لانه لا يمتد الا بالوجود
في وقته الاول فليزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان هو كتحركه على نفسه بالذات ايضا يلزم الجمع باليقين بالحدث صدق شئ واحد
زمانا احدا مبتدأ معاد وبقية لا يبقى الا بغيره بل هو مبتدأ لم يكن معا والاصح كونه مبتدأ او الاستمرار بينهما ضرورة
يلزم له في الزمان لا المنعاية بين الوقت لابتدأ الوقت المعاد بالماضية ولا بالوجود ولا من العوارض الا لم يكن اعاده له
بعينه بل بالقبينة والبعيدة بان هذا في زمان سابق فذلك في زمان لاحق فكيف للزمان ان يلزم اعادته كما ذكر ويلزم ان
قوله الوقت ليس بالزمان قال المحقق انه وانما في حقه لعل من جعل الزمان من الشخصيات وان الزمان وجود بوجه اتصاله
مختلفا في شخصية فاذا انقطع اتصاله حجب هويته بالوجود فتخل العدم لم يبق الشخص وان كان الحوادث مختلفا في شخصية لما بعد
من الزمان في حفظ ذلك الشخص بغير اتصاله حجب هويته بالوجود فلا يلزم به ابتداءه وظهر انه لم يزل الزمان متصل لتسميته
حدوثه الى آخر زمان البقاء ولم يخل في شخصية حتى يرد ان هذا الامر مستمر لم يوجد في شئ من انما تان وجوده مع ان يكون
في كل ان يفرض بل ان التقدير المشترك بين تلك الازمنة وبين الالات المفروضة فيها لم يخل شخصية بغير اتصال عدم الاعمال
قوله كيف قد حكى آية قال المحقق انه وانما في رايته في الاسئلة التي سألها بهمينار عن الشيخ انه لا يشك
بالدليل على بقاء الذات في الانسان حتى يستدل على التجرد فاجاب عنه بالرجوع الى الوجود ان الصحيح
ثم اورده بهمينار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما فقال الشيخ كيف تجعل السموع معنى مع تجوزك تبدل الذات
قوله فثبتت عدا الى قيل للتلميذ ان يقول انا انا باحثا لاك تقول في هذا الوقت ايضا ما كنت تقول او لا
وانما اتول ايضا ما كنت تقول او لا وان كان شخصك با غير شخصك الاول شخصي هذا غير شخصي الاول واما الوقت

فمنها انما فرضنا عادة بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستافا فلفرضه ايضا صحيح لا يتيمم المعاد من المستاف لانهم لا
يدركون التمايز فرفع باننا منضم عدم التمايز بل تمايزان بالجوهر فلهذا الدلائل التي استلكت على استحالة العدم لم يردم فيها كجواب
على استحالة اعادة الوجود للمعدم بالذات فغير متماثل قولنا اقول ان محالة انه اذا تحقق في انفسه ان كان كائن الا لسابقة ثم غنى
فهذا الاقتضاء ايضا يكون ادا كما لا يكون متغايرا محض لان الاركان صفة قائمة بالمدر ك فليكون في قوة الموحية المحولة

لما ذهب إليه بصوفية من تجدد الامثال وصوره الاشراج في حوشى شرح هياكل النور بان قول الشيخ تنبيه على بقاها الذاتيات
يدعى اولى ومن العبد ان انا دانت جزايات لو فرض المتدويرها صار كمليين ثم بين قول الصوفية قد اصرح بهم وبين قول
سهيان ربون بعد فان كلامهم ليس الذوات الهويات بل اوصاف غير شخصية حيث بين صانها وغير متقلة ولا
ان يلحقها احكام العقل والشرع لتبدل في الذوات والهويات كما يقول سهيان ان التبدل اوصافها وتوابعها كما يقول الصوفية
قوله ومنها ان فرضنا ان قيل لو تم هذا الدليل بجاز وقوع تخصيص متماثلين ابتدا بعد ان فكرتم ثم يلزم عدم التسمية وبالجملة لا قلقت
هذه البحث لمجانة المحذور واجاب المصدر الشيرازي في حواشى آيات الشفاء بان فريز الشكليات من جميع الوجوه
حيث لمكان ان كان افعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الكلي لا مجرد وضع الاعادة ومرد
عليه لا اناسلم عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين الشكليات المفروضة من الشكليات من جميع الوجوه تحقق الامتياز الكلي
بجواز ان يكون على تقدير فرض شكليات ككيفية ينفرد وان فرض احداهما معاداة والاخر متنافع عنها على النحو المذكور على
تحقق الامتياز وعدم امتياز بينهما انما افرغ من الشكليات على النحو المذكور لا محال او فرض من الاعادة لامتيازها على الوجه المذكور
قوله ودفع بان منع الخ محصله ان عدم التمييز بين المعاد والمتناف في نفس الامر غير لازم بل يجوز ان يتمايزا بالجوهرية
ولو لم يتمايزا لم يكونا شيئين عند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما يميز في الواقع قال المصدر الشيرازي
في حواشى آيات الشفاء ان التمييز بين شيئين محض في الامر لا ينفك عن التخالف في الماهية او في العوارض الشخصية
فاذا لم يكن التخالف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين صلا محض في الامر وقوله لو لم يميزا لم يكونا شيئين
من باب اخذ المطلوب بيان نفسه لان الكلام في انه مع تجوز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا شيئين لاجد التمايز بينهما
ان صلا معاداة والمتناف في نفسه ان كان المراد بالعوارض الشخصية تشتمل الشخص مسلم ان التمييز بين شيئين في نفس الامر
لا ينفك عن التخالف في الماهية او في العوارض الشخصية لكن كيف يمكن ان يفرض مع المعاداة ما يملك في الماهية جميع العوارض
الشخصية اذ هو فرض امر محال وهو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون مية وبعينه امتياز صلا في الشخص فالجواب
اللازم على هذا انما لازم من فرض في المحال لا من فرض الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتفاع الامتياز في الواقع
قوله فخذ الدلائل انما انت تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تمايزها ليست بقاضية على صحة العدم المحذور صلا لان العدم
عائنه انما لا يستلزم شيئا متمايزا صلا فلا يمكن ان يقال ان شغل الوجوه في اشغالها لا ينافي في العدم بعد

و انتفاء هذا الانتفاء والثابت الذي هو في قوة السالبة المعدلة يتصور بانتفاء البسيط و بانتفاء البسيط فقط والاول
 يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة والالزام ارتفاع التقضيين و ان الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو
 في قوة السالبة البسيطة فلازم ان انتفاء الشيء هنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بجواز تحقق هذا الانتفاء
 على الطرفين الثاني وان اختلف في صدر كل السالبة المعدلة والموجبة المحصلة متلازمان عند وجود الموضوع وهو هنا انفسه كونهما
 نقيضين المعدلة والسالبة البسيطة اللتين هما متساويتان عند وجود الموضوع ونقيضا المتساويتين وان فكذلك في قوتها في
 قوة نقيضيهما فيخرج بان لعدم الثابت لعدم المحض متغايران مغايران وحكما حتى ان لعدم ثبات صار ادراكا بخلات المحض
 فمع وجود الموضوع يجوز ان يكون صدق احداهما كعدم الصدق في الادراكات على انفسها بالالاخير ههنا ودون الثاني فلازم
 استلزام الشيء المعدلة والسالبة البسيطة وكذا لا يخرج قوتها حتى يتفرع عليه لازم نقيضيهما ولازم نقيضها في قوتها وان عي فعلية البنية
 وهذا يحصل في هذا الباب بالصدور على ما هو صواب في النسخ ما يشقون بل في قوله الاما هو ان كان كالمثل في نفس فتساويا والاساس في
 قوتها بالاحكام على الاصح ان الذي هو السالبين بكون عدمهما التقرير في الشيء ان كان لا يتصور فقد يكون كل ادراك انتفاء للادراك السالبة

غير عدم قبله فلا يكون المعدل بعينه هو الاول اذ لا يمتزج من ات معاد وعدم سابق اذ ليس هنا عدان متمايزان احدهما
 في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتأخر فيطلو الادراك المستتر كمينها في اذ لا يحظر عدم مقارنة الموجب بعض الذات للزمان ثم مقارنة
 الموجب بعضها ثم تتفاوت في مقارنة في الزمان الاصح تخيل اليوم ان لعدم مشترك بينهما ويطلب تميز بينهما في عدم العلم في العلم في العلم
 و هذا التميز اذ وجود العلم بوجود الشيء انه ساقط لوعا تحقيق انه باي شيء يحكم ان في الوجود ولا اذ ليس في امر مشترك مستمر من قوه
 الاصح في هذا الوجود ويزن ان يبقى فرق في الوجود لهذا وهذا المعاد لان كل احدهما وجد بعد لم يكن شيئا مسلما كذا في بعض المحققين
 قولا في انتفاء هذا الانتفاء في نظرنا ههنا لان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء كما انه انتفاء وثابت لكونه ادراكا كالك انتفاء
 الاول انتفاء ثابته لكونه ادراكا لا يتصور في كونه انتفاء انتفاء الشيء يعني الانتفاء الثابت للانتفاء الثابت للشيء فلا يلزم ان في
 السالبة المعدلة حتى يكون مع السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل هي في قوة الموجبة التي يحملها السالبة الثابت للشيء انما لا يلزم
 للموجبة ههنا اذ لا يلزم من حصول الموجبة المحصلة انتفاء الثابت على موضوع الموجبة محموله السالبة الثابت بل هو ارتفاع التقضيين من موضوع
 فكله في موضوع في معنى ان مع وجود الموضوع يجوز ان يصديق احدهما يعني السالبة البسيطة ودون الموجبة المعدلة بجواز ان يكون
 لصدق الموجبة المعدلة فانه كعدم الصدق في الادراكات في النسخ الادراك الاخير وانت تعلم ان المانع من ذلك
 المعدلة ليس لعدم الموضوع وانما في موضوع موجودا فله معنى من حمل السلب فانه في صدق الموجبة المعدلة وانه متعلقا
 في فرض عدمه ههنا وادراكات من انفس الادراكات الاخير على تقدير كون الادراك انتفاء في معنى بل فرض نقيضه
 قوله فلا يلزم الاستلزام من هذا المانع مكابرة محضه اذ محمول السالبة البسيطة من الموجبة المعدلة ليس الادراك الموجبة تسمى
 وجود الموضوع والسالبة قد تصدق انتفاء الغير فتجوز صدق احدهما دون الآخر على تقدير وجود الموضوع وعدم السالبة في حال

قوله الزوال في احد البطلان العقل من الشيء نفى عنه كماله قوله وايضا العلم ان نفى عنه ان اجتماع الطرفين هو العلم
اجتماع الاتفاقيين هو العلم في ان من احد الثاني بل في المقدم مثله اما الملازمة فلان لو كان شاهرا به ان تعليق علم شيء
الاولان يتلحق بقبلة التفات النفس فليست موصوفة بالجمعية فاذا اجتمع العلمان معلومين متغيرين حينئذ في زمان واحد اجتماع الاتفاقيين
اليها قبل في ان من احد ما بطلان الثاني فلما هو الشهرة من ان النفس لا تطيق ان تتوجه الى شيئين في آن واحد بالاتفاقين متغيرين
وبعد ان اطلو كان الزوال عند العلم بهذا عند العلم بذلك لزوم اعادته لعدم تعيينه فلا بد للعلم بهذا من ان يكون كماله
للعلم بذلك من ان لا يكون الا في حال العلم وما قبله وقد بطل سبق المجازية بينهما فلا بد ان يكون كل الزوال مع ما ثم موجودا
ثم معدوما في هذا الا انه لا بد من الزوال فيه ان الشايت بالمقدرة المستمرة انما هو بطلان المجازية معدوما لا بقاء فلا يلزم من
الوجود ولو استعين بالمقدرة القائمة بان كل الوجود ليس الزوال في هذا المقدر المتبدل على انه لا يصح حينئذ وليلا آخر ثم هذا كله
تقديره في التعليق بعد قوله يلزم اعادته لعدم تعيينه واما اولها صلة كما في بعض النسخ فتأمل بعض النسخ ايضا

قوله كما ذكرني الشن الثاني والامتنع تلك المقدرة فتحتاج عن مقصود الشايع لانه المنع الذي هو منه الشايع نفسه ملك
قال الشايع وذلك لان الزوال في العلم لو فرض يتعلق الزوالين بالزوال الواحد فلا يخيل ان يتجمعا او يتعاقبا لا يسأل الا
لان الزوال معنى مصدري وحدته وتعلقه تابع لوحدة المنسوب اليه تعدده او المنسوب اليه فله المنسوب اليه كماله لا يسأل
الثاني ايضا فان الزوال الثاني اما ان يتعلق به وهو الزوال الاول فهو غير معقول ان يتعلق به بعد تحققه ثانيا فيلزم معدوما
قوله والابطال المحصر ان تعلم ان والشيء عبارة عن فاعل عن معنى زرع الشيء بعد تحققه كما مر في الشارح والتمالة
في تقدير الرفع الخاص لشيء بل لكل حادث رفعان خاصان سابق ولاحق فلا يلزم على تقدير تعدد الزوال للزوال الواحد
عدم بقاء المحصر العقلي بين الشيء ونفيضه ضرورة ان الزوال ليس نفيضا للزوال ان كان فعالا وان لم يكن كذلك وانما هو
قوله قلبية انما هي قلبية ذاتية مجتمعة مع الجمعية الزمانية قوله وفيه ان الشايت ان قول فيدان المحقق الدوراني وغيره من
قد صرحوا اجتماع الاتفاقيين من نفس واحدة الى امر واحد واما واعتبار الاوامر في زمان واحد ان احد متعذر فلما لم يزل اتفاقا
لا يتحقق التفات آخر فاجتماع الاتفاقيين من نفس واحدة في آن واحد الى شيئين محال عندهم مطلقا سواء كان جردا او بقاء
قوله واما اولها صلة انما بذاهو الظاهر تقريره الدليل على هذه النسخة بعد ما تمدها لو كان الزوال في الاول كغيره احد فلا بد
في تعلق الزوال من التعاقب لا لزوم حدوث العلمين في آن واحد فلزم التفات النفس الى شيئين في آن واحد فالزوال الثاني
ان يتعلق به بتحقيقه ثانيا يلزم اعادته لعدم ان يتلحق به وهو الزوال الاول يلزم كونه زائلا بلازوال العلم الاول
استواء حال العلم وما قبله فان العلم الثاني لم يكن جاصلا حين العلم الاول في ما لا يحد من العلم الثاني شيء في اتحاد الزوال
والفرق بين هذا التقرير والتقرير الذي اوردته الله بقوله والالكان العلم انما يلزم على تقرير المحصر في اتحاد العلمين
لمتعلقين بمعلومين على هذا التقرير يلزم توجه النفس الى شيئين لا يستحيل المتكبرين كذا في بعض النسخ بعد العلم في

ضعيف عندي قتال قوله لما اشترى الخليفة شارة الى ما في لها حيث المشتري من ان يقوم وان يشترى له كغيره ما عليه
بسلطان عظيم از غايته ما قالوا هو انما نجبر نفسنا اذا اقبلنا يا ذنونا الى ادراك شي تعذر في تلك الحالة الاقبال
ادراك شي آخر وهذا هو الذي يغيرهم عن الطريق المستقيم وانما لهم عن النجى القويم وما فعلوا ان الادراك العقل مغاير لادراك
الخيال حتى انقلبت الانسان ناطق احواله عقلنا بمفهوم هذه الافاضة وطهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب والافاضة
فانقلبت الناطق انسان فالحسنى المفهوم عند العقل لا يتخلل بخلات لصورته الخيالية فما يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
على اختصار امور كثيرة ولما القوة العقلية فليست كذلك فتعذر على القوة الخيالية القوة العقلية بل لا بد ان يكون
على خلافه لا حين الحكم لا بد من حضور الطرفين ليعرف ان القاضى على شيان لا بد ان يحضره ليعنى عليها والابحاز الحكم على المذهب
وليس هو كالمترى ايضا او تصورنا شي محتمل ان يكون العلم باجزاء مفيد للعلم بجملة حقيقة فلو تحقق حصول العلم بكل اجزائه وقعه لا يتحقق

بعد قوله يلزم عادة المفهوم غير مرجح از يصلح قوله اذا اعد له لم يكونه تعليل القول يلزم عادة المفهوم لعدم استلزامه كمالا
قوله فصحى لم يظهر وجه الخفا الى الان ولعل الله يحدث بعدك امرا وقيل في وجه السخافة انه على تقدير
يقضى كلمة او بلا عليه فلا يخفى سخايفة قال الشارح لما اشترى قيل ان الالتفات غير ضرورى للعلم والا لزم توجه كبر
الى شي غير متناهية معا واذا لم يجز التجزئة الالتفات للعلم لم يلزم التوجه الى شي غير كون الزوال الواحد المتناهي
وورد بان لا سلم ان التوجه والالتفات غير ضرورى للعلم فلا بد من كون المعلوم بحيث يصلح الالتفات اليه يلزم مكان الالتفات
الى شي غير القدر على الشان وما قوله والا لزم فلا يتاح فيه صلا بل الايان بتوجه الباري سبحانه الى شي غير متناهية فم
قوله لا يجزى الحكم يعنى ان الحكم انما يكون ملاحظا عند ملاحظة الطرفين فعنى ان ملاحظة النسبة قد بلغت النفس الى
الطرفين معا كيف لو كفى تصور الطرف الواحد ان ثم ملاحظة الطرف الاخرى ان آخر الصريح الحكم على المذهب والى
واعلم انه قد تبدل على اجتماع الالتفاتين بنفس واحدة الى شي آخر او شيئا في ان احدهما يوجه اخرى منها
ان علم اجتماع الالتفاتين بنفس واحدة مصادم لما تقر ان معنى الدلالة اللفظية انه كلما اترسم في الخيال لفظا
الى معناه فان النفس كانت ملتصقا الى معنى مسمع في هذا الحال لفظا ولا عليه تلتفت لمحاولة لفظا اخرى الى ذلك المعنى
فقد اجتمع الالتفاتان اليه اجاب عن المحقق الدوا في حاشية الجدية على شرح التجربة بان اجتماع اللفظ بلفظ اللفظية قطع
عن المعنى حتى يسمع اللفظ ويتذكر وضعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم تلتفت اللفظية لقطع الالتفات الاول بعد الالتفات
وقية ما افاد القائل الخوانسارى حاشى الى شية القديرة انما يوجب بل براهة انما شية شيئا ولفظية شيئا
الشاهدة وادى معاني انما شية شيئا لا ينقطع التفاتنا اليه باعتبار مشابهة بل في تلك الالتفات تتراعى وان يحاكي كبر وتترسل
عن ذلك فتقول اذا فرضنا ان اجتماع اللفظ يزيد التفاتنا لما مشابهة في ذلك انما يحصل صورة وجه الالتفات احدهما
او صورة وجهه والتفاتان او صورتان والتفاتان وعلى التفت يرين الاخيرين يربط بل ذكره على لاول

والإيمان المقدر الواحدة لا تنتج فلا بد من حصول المقدرتين من جهة القاطعة انهم المقر في مقوله ان الله سبحانه وتعالى
المفارقة كذا في النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان يمكن ان يكون من معلوماتها موجودة بالقوة بل لا بد من حصولها بالاعتقاد
ما كانوا وقد اقرت بالامام الفاضل الخوارزمي في بعض تصانيفه فعلى لطف الترجمة قوله لا ينفك الكشف كقوله ان الله تعالى
يلزم اما القول بتوابعه على حصوله من جهة المعلوم من جهة القاطعة او القول بان علمه مع العلم بالاعتقاد المقدر
وهذا لا ينافي مع ما بعد من جهة اخرى حصول المعنى في الذهن التقديرية من جهة واحدة ومنها ان العلم بان الله تعالى لا يزايد ولا ينقص
انسان محض فثبت ان الله تعالى لا يدرك به الا ذلك هو الملك بذكر ونحوه من القادرات لا يخطر ببالنا ملك الا هو وحده
قوله وايضا المقدر الواحدة لا يخلو بطلان القول من جهة المعلوم من جهة القاطعة ان الله تعالى لا يزايد ولا ينقص
في ان احد على الطرفين يحصل ان لا بد في حال الاكتساب من ملاحظة المقدرتين تفصيلا واللازم استخرج النتيجة مع العلم
عن جهة المقدرتين على علم المقدرتين مع العلم بالاعتقاد المقدرتين من جهة واحدة علم ان بعضهم كذا في النفوس الناطقة لا يتوجب له ان لا يستبين
الملاحظة تفصيلا وتوجب الى النتيجة تفصيلا في ان ثم توجب الى قضية سببية اخرى في ان اخرج بقاها تلك الملاحظة الاولى فوجاز
وعلمه فخلص بان الجواب عبارة عن انتقال الذهن من المطلوب الى المبادى فقه فقه ملاحظة السببية في ان فقلت
قد شرح الشارح في هذا شرح التهذيب ان حصول السببية احد انما هو جواز تفصيلا فلا نقاش هناك الا اني واحتمل قلت ان المقدرتين
حصلت معهما على انية لانهما على انية فلا مجال لان الحكاية بسببية تفصيل لا بد من تفصيلها وان حصلنا من جهة واحدة
النية الى انية فالمقدرات متفرقة من جهة المعلوم من جهة القاطعة بل لا بد من تفصيلها لا بد من تفصيلها لا بد من تفصيلها لا بد من تفصيلها
قوله ومن جهة القاطعة لا يخلو بطلان القول من جهة المعلوم من جهة القاطعة ان الله تعالى لا يزايد ولا ينقص
يناس مع الفارق كذا في قياس النفوس الناطقة بعد مفارقة الابدان عليها حين تعلبها بقياس مع نفوسها في النفوس الناطقة
اشياء لا تفتش ما دام التعلق بالبدن عليه كلام الشيخ في التعلقات حيث قال ليس الفسق وهي من البدن ان نقلت لا سيما وقد
قوله وينبغي انما حصل الخوارزمي قال ان حصل الخوارزمي في حواشي الحاشية المقدرية لو لم يكن توجهه الى
الى شيئين في ان احد لما امكن الحكم بين امرين اذ لا بد في الحكم من الالتفاتين الى الحكم عليه المحكوم
على جهة واحدة والاتفات لسان غير كفا والابحار الحكم على الامور المنسية المذموم عنها فوجوه من جهة القاطعة
ما لا يجدي صلاحه قال هذا الحكم انما هو الاطلاء المشهورة او لا تامل قال الشارح وقد يمنع تارة من هذا المنعيب
اذا القول بعدم ترقى النفس في النشأة الآخرة لم يصدر عن احد من الصائفة وعلماء الاسلام بل كلهم متفقون
على حصول الادراكات للنفوس بعد مفارقة الابدان اذ لا بد من العودة والصلاح يحصل لهم في الدار الآخرة
لذات النعم انما هذه حقيقة فقط او لذة حسية البصر وارباب الشقاوة يتألمون بالام الحزم الحسية او الحقيقة
وبهذا القدر علمه بذكر احد من المسلمين المشائين في الاشرافيين فمن كون علوم النفوس غير واقعة عند غيرهم

نعم لو قصدى بهذه الغاية لمنع المنع الاول كان حسن كما ينبغي قوله اعلم ان اعدادنا في الحقيقة المقصود منه دفع ما يترأس
 وروده انهم توحيد العلم سواء كان عبادة عن الال مراد لا محذور من لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيما اذا اعداد
 على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها اقل من متناهية كذلك العلم على المعلوم ومن شروط القياس الاستدلال
 ان يكون التالى لازما للمقدمة فمقتضى ان مقتضى استنتاجه من مقتضى ان مقتضى فالتالى الدليل الذي هو ضرورة على ما
 الاستدلال في منطق غير المنع والرفع مستغنى عن الشرح قوله معنى انها لا يصير للمؤيد فقط قوله موجودة بالفعل ان لا الى نهاية

ان امكن تحقق الزوائد الغير المتناهية على سبيل البدئية انما يقتضى تحقق الزايدات بدلا لاجتماعها او قوة الشيء كقوة
 قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كون الفعل ويرد عليه ان امكن تحقق كل ادراك من ادراكات الغير المتناهية في كل ان لا يتصور الا اذا
 تحقق الزايدات قبله بالفعل فتأمل الثاني قول بل في امكن امر واحد ويرد عليه لان هذا انما يتم لو كلفنا الزايدات
 للمعلوم المتعددة وقد تبين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزايدات عند العلم بهذا الزايدات عند العلم بذلك مكان امر واحد
 كل ان بين غير لا يكفي لانه لا يصح ان يكون بالمراد اليقين فضلا عن الزوائد الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
 ادراك والصفة اخرى عن النفس فيلزم ان يتحقق فيها صفات غير متناهية لا يمكن ان يكون كل ادراك والصفة واحدة فتمام
 قوله نعم لو قصدى انهم يعني لو قصدى انهم بذلك الجواب فمع المنع الاول كان حسن وجوه ان المنع الاول كان
 منع ان في قوتنا ادراكات غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال ان وقوت ادراكات النفس بعد قطعها عن البدن
 وان كان مسلما لكن لما كان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدئية في ان واحد فيجب ان يتحقق الامور الغير المتناهية
 فيها بالفعل قبل ذلك لان وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول ايضا مزيف بما ريفه المسمى عن المنع الثاني كما لا يخفى
 قوله توجيها موصلا ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناه كذا لو كان ادراك عبارة عن
 امر واحد حصوله لان العلم على وفق المعلوم فلا محذور من لزوم الصفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزوائد فظهر
 ان الاتحالة لم يلزم من كون الادراك والاحتياج كما بطلان التالى اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم
 هو نقيض المدعى اعني كون الادراك والادراك بطلان نقيضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولا فانه كما بطل نقيض المدعى
 اعني كون الادراك والادراك بطلان المدعى اعني كون الادراك حصولا فالاتحالة انما يلزم كون الاعداد غير متناهية بالفعل ان
 كون الادراك والا وهو توجيها المنطبق على عبارة الشايع ان عاكون في قوتنا من الادراكات غير متناهية بمعنى توقف عند
 حد كما وقع عن المصنف في صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا
 قوله لا يمتنع لانه بل الصريح لجميع الامور الغير المتناهية والمراد مفهومها حيث هي ولا يلزم من تحقق العلم الان في ضمن افراد عدم
 ارادة الا ضمنها لانه فرق بين اداة مفهوم العلم بين تحققه فيجوز ان يلاحظ مفهوم العلم ويراد حيث هو مع قطع النظر عما هو
 في ضمنه كما يلاحظ مفهوم المحيدان بالاتفاقات الى شيء من انواعه فلا يلزم الاستدراك في اجتماع الضدين كما قد تبحر

قوله في الحاشية وما على تقدير قبحها لم لا يجوز ان يكون وجود العقل اليبولي في مقتضى سمته انفس كما سبق قوله بالبدل
او ان تزلع الامور الغير المتناهية لا يتصلوا في الازمنة الغير المتناهية قوله عدم تناهيهما قيل معناه عدم تناهيهما بمعنى الثاني
ايضاح كمن يقيمها للتعلق بالامور الانزاعية في الحوادث اليومية ولا يبعد ان يقال المراد من الموجودة في قوله وان كان من الامور
الموجودة بعقل وحس الاقتصار لعدم تناهيهما بمعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يتبرح حال كونها من الامور اليومية الموجودة لم تتعاقبة
للمرأه البينة بينهما وبين الامور الانزاعية الاعتبارية قوله واما حق الاول اشارة في تنبيهه على عدم بقائه التمثال على المثل
او عدم تناهيهما بمعنى الثاني والافلاقيع التمثيل لنفس الانسان في قليل الجدي قوله لان العدد من الامور الزمنية الحاشية لان العشرة مثلا
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرات يعني ان العشرة مثلا نوع واحد وله افراد عشرة رجال وعشرة ايتها

قوله لم لا يجوز ان فيه ان يراجع كونه مصادما للبداهة مخالفا لما صح القاكون بقدم انفس قائم فاقوا بوجه العقل اليبولي
وكون انفس خالصة عارية عن جميع العلوم المتعار في ابتداء النظر كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل اليبولي
على تقدير قدم انفس الغير فلا يمكن ان يكون ادراك النفس لعدد او غير تنسائه الا بمشي لا تقف عند هذا فلا يمكن ان يتحضر انفس امور
غير متناهية في ان احد زمان متناه فاعلم ان النفس لا يمكن ان تتجسس دفعة بل متعاقبة فمضى جانب لما نحن
محدود بان الحدوث وان العقل اليبولي في تلك الحاصل ادراكات غير متناهية والايلازم انفسا غير المتناهية في الحاشية
قوله للمرأه البينة انهم جوارح امور وانه لا يشك بما ذكره اشارة كون الاعداد امور انزاعية لبقائه تعالى ان لا يكون
من الامور الحسية المتعاقبة اقول لا يخفى عليك ان الامور الانزاعية غير موزونة الاربعة لان فوجودها تابع لانتزاع انفس عنها
لمعبر في انقطاع الانتزاع كونه متناهيها محلا الامور الحسية المتعاقبة انما مبرورة في دعاء الاربعة على سبيل الاجتماع متناهية
والجبر فيها باعتبار الوجه الزاوي التي تتجسس الصعوبات قيل ان المقصود هنا بيان الواقع لا اشارة باطلال شي لا الثاني ان
الحاشية محتملة الى بطلان الشئ الثاني لا بد ان نفسا بينة لقوله واما حق بطلان الحاشية الا بوجه ان كانتا متناهية او غير متناهية
متعاقبة لتعيين انتزاعها قال الشارح في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق انهم اعلم ان الناظرين الكلام قد وجدوا في
وجوده غير مبرورة ليس منها قابلا للتحويل بل هي ما ذكره وافي حل في الحاشية فالحاصل ان حصولها في حق ذكره لا يستفاد
من انتزاع العلم في حل المقام ثم نبه على ما عرض له من الخطوط لطيفان توجيه انهم يقولون ان كل متكرر النوع عبارة عن الكل
الذي يكون عارضا لنفسه محمولا على نفسه الاشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمرأه بان يكون في فرض منه متصفا بصحته
يتحقق في كل النوع فيه تميز على ايقينه فيكون محمولا بالمواطاة وقره على انه صفة فيكون لا بالاستباق كل وجودا
ونظائرهما كما صرح به في الحاشية الآتية وقال الشارح في بعض كتبه ان كل ما يكون محمولا على نفسه يحمل العرضي المواطاني
كما ان محمول عليه يحمل الاول كل كل المعصوم باضاهاها ايضاح الطليات المتكررة الانواع اذا عرفت هذا فاعلم ان محصل كلامه
ان العدد كل متكرر النوع بمعنى الثاني وكل كل متكرر النوع فهو اعتباري فالعدد اعتباري اما الكبير في شيء بيان ان شأنا

اذ انكلى كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين يصح هنا فته اليها ايضا لكن الى عشرة رجال باعتبار
اجزاء واحده فمعنى عشرة رجال عشرة اعداد عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات رجال فالعشرة اذا احسنه
من حيث هو يصدق على عشرة رجال وعشرات بالمواطاة على انه عين حقيقة واذا اخذ من حيث اضافته اليه حتى يصير
نفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقة فلهذا ان يكون افراد العشرة مثلا مما يتكرر نوعه امي يصدق على
فروض منه موجودات على انه عين حقيقة وقارة على انه وصفت عارض كما في حاشية الحاشية فانهم قديم

واما الصغرى فلوجوب الاول بالاشارة اليه في الحاشية بقوله لان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبما
ان العدد يتكرر من الاحاد والاشد كما تتحقق والواحد يتكرر النوع فانه كما يعرض لسائر الاشياء وكل فرد من الاشياء
لك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد احد فالواحد الذي عرض له يشكلا واحدا وبهذا الواحد الذي عرض له الواحد
العارض احد بهذا اذا كان الواحد يتكرر النوع كان العدد يتكرر النوع مثلا اذا كان العشرة مركبة من الاحاد وكان كل واحد
من الاحاد معا معروضا للواحد كانت تلك الاحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة اعداد فتكون تلك العشرة معروضة لعشرة
فتكون العشرة معروضة للعشرة فيجعل العشرة على عشرة حملا عرضيا كما انها محمولة عليها حملا اوليا فتكون العشرة متكررة لغير
وبهذا الكلام في غير ما من الاعداد فتقوله عشرة عشرة معناه عشرة احدى عشرة والالم يصح هنا عشرة الى عشرة فان من
لا يكون الاجمعا كما ثبت في علم النجوم في ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات بمائة ان كل نوع من العدد يعرض
من افراده بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من اعداد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض للعشر
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من اعداد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة عشرة عشر
فيكون العشرات معدودة بعشرة ويكون بلنها المائة وذلك افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معدودة
لما بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من اعداد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف
بهذا الى ما لا نهاية له وهذا العرض الغير يستلزم ان يكون العشرة مثلا من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فتقوله
عشرة عشرات معناه عشرات عشرة احدى عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من اعداد العشرة التي تلك العشرة معدودة
قوله اذ انكلى كما يصدق انهم اقوال السخني على ان هذا مقدمه للنوع محض لا طائل تحتها في ثبات كون العدد متكررا النوع اصلا
اذ كل كلي سواء كان يتكرر النوع ام لا كما يصدق على واحد من افراده كذا يصدق على كثيرين ايضا بل كان الوجوب ثابتا ان العدد
كما يعرض لاشياء التي هي غير العدد متضمنات شتى لك يعرض للعدد والاحاد التي تتركب منها العدد حتى ثبت به كونه متكررا النوع
قوله اذ اخذ من حيث اضافته اليه اقوال السخني على ان تعلم انه ما او الاطلاق ان الكلام يدل على صدق العشرة مثلا على صدقها متضمن
اخذ من حيث اضافته اليه انكلى انكلى النوع عبارة عما يصدق على نفسه بخلاف الصدق هو اخذ من حيث اضافته اليه كما عرفت من ان
العشرة مثلا مركبة من الاحاد وان كل واحد من اعدادها معروضا للواحد كانت تلك الاحاد التي هي العشرة معروضة لعشرة اعداد فتكون العشرة

قوله في الحاشية كل متكرر نوعه أي نوعه الإضافي بل علم منه حيث لا يتجاوز الذات في الان كل متكرر جنسه ان كان على انه
 امر اعتباري للذات المتكررة بحد ذاته لا يتكرر عرضية بل يتحقق في افراده مرتين مرة بان كل عليها مواطاة ومرة بان كل عليها
 كما لو جرد على تقدير عرضية لمجرد الحاجة فانه يجوز ان يكون امر عينيا بحد ذاته الاختلاف في افرادها فم قوله فيما تارة و
 عارضا أي بعد صفة الى ذلك الفرد حتى يصير صفة حادثة عنه عارضة له ولما كونه عين حقيقة فيما عتبار اخذه حيث هو فالذات
 والعرضية باعتبارين لا عارضة فيه كوجه زيد مثلا فان الوجود مرتين هو عين حقيقة ومرتين اضافية اليه في وجود وجود
 خارج عنه وعارض له فخرج منه هذا النوع من كماله إضافة الى زيادة اختلافه فيه فم قوله فيما كالتقدم فانه لو جرد منه لا يصفه
 بعده

لنمده عشرة ولا توقف لانه لعروض على اخذها مرتين الاضافة كما ان في وانما نسا فلان لا يلزم من إضافة العدد الى ميزه
 لا يحل على ميزه الا بالاشتقاق حلا عرضيا ولا يحل عليه حلا عرضيا بالمواطاة بل يجوز كل على ميزه حلا عرضيا بالمواطاة قطعا لا يتحد
 مع الميزه وجودا ولذا لا يحل صفة له كما يقال حلا جبال عشرة كما يقال حلا عشرة رجال في يحل خبرا عن ميزه كما يقال الرجال
 عشرة واذا كان اللفظ عارضا لنفسه كما يعرفه سائر الاشياء كان محولا على الاعداد والعدد حلا عرضيا كما ان لعرضه
 سائر الاشياء يحل عليها حلا عرضيا وادخل كل شيء على نفسه بالحال الاول ضروري فحل العدد على نفسه بالحال الاول ضروري للحال
 فالعدد يحل على نفسه بخبر من الحال المواطاة الاول الحال الاول والثاني الحال العرضي كحل على سائر الاشياء والعرضية له فيكون
 متكرر النوع ولا يشترط في متكرر النوع ان يكون حله على نفسه حلا عرضيا بالاشتقاق صرح بشارح في بعض كتبه فقام في الخط
 قوله أي نوعه الإضافي الخ هذا مخالف لما صرح بشارح في الحاشية حيث قال فيكون مفهوما تارة الخ لانه
 نص على ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون المتكرر في نفس مفهوم ذلك الكلي والمحملي قد اخذ
 هذا المعنى من كلام الشارح في حاشي شرح المواظف ولم تغفل ان ارادة هذا المعنى لا يناسب هذا المقام
 قوله ان كل متكرر جنسه تكرر الجنس مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس بالياء او غير عال احتمال عيني لو فرض تحقيقه يجري فيه الاشتقاق
 واما احتمال تكرر الفصل مع عدم تكرر النوع فيغير معقول وجوب السبادة بل الفصل النوع كما قال الشارح في بعض حاشي شرح المواظف
 قوله كما لو جرد الخ اعلم ان الوجود الحقيقي الذي به وجودية الاشياء هو المفهوم الوجود والاشتراف وسرور عند التصديق
 المحقق وغيرهما كما عرفت فيما سبق وهذا المفهوم الاشتراعي هو الذي عليه هذا الكلي العرفي الوجود كالمصدق افراده على الوجود
 الخاصة بخبر من الصفت الاول المواطاة والثاني الصفة اشتقاق في العبارة الصحيحة كما لو جرد تقدير عرضية للوجود الخ
 في حاشي شرح المواظف هذه البصيرة متممة لما تحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا للوجود الخاص كان المجرى عرضيا للوجود الخاص لان
 عرضية المبدأ ليست عرضية لشيء مشتق فلا يتحقق فرق بين عين الوجود على مفهوم المجرى الخاص صدقه على يصفه
 مع ان الفرق بينهما ضروري وفيه ان ادان عرضية الوجود للوجود الخ صحت تكرر عرضية المجرى لمفهوم الوجود الخ فم قوله
 بالزم ما ذكره عرضية لما يصفه عليه الوجود الخاص عرضية لمفهوم الوجود الخاص لان ادان عرضية المجرى لمفهوم الوجود الخ صحت تكرر عرضية المجرى

خان حدوثه يجب وث موصوفه وقس عليه الباقي قوله فيما خان الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن لم اعتبر با بل
 موجودا الخارج فيصنف بالمكانه فيه كونه مما يتكرر نوعه ذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيصنف بالمكانه وكذا الامكان
 عليه تسلسل الامور العينية قوله ولازم مركب الخ جاء ويدل عليه عبارة خلاصة احكام البصائر حيث قال الخ ان اى الواحد
 بعد وان تالف من الاعداد قوله والحدو محمول الخ الاتحاد مع الاعداد الوجود كاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباين
 بين المقولات لا ينافي صدق احكامها بالعرض على ما يقيد عليه الاخرى بالذات كما صرح ببعض الاذكياء والوحدات سواء اعتبر فيها الجبر والصور
 او لا ليست على هذه الصفة فيخرج المحمول من المحمول قوله والواحد الخ اذ المشتقات معنى اعتبارى قوله ليس على ظاهر حيث اريد
 بوجوده في الاشياء ووجوده لنفس الامرى بمناسى انشأ عما وهى لمحدودات الخارجى
 مجرأ عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينة قوله شئى يفتقر
 اذ المتبادر منه نفى مطلق الوجود الخارجى

للموجود الخاص بحسب صدقه على ما يصدق عليه الموجود الخاص فلا يلزم منه صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص كما لا يستحق
 قوله نابع وشئ الخ الاشكال ان تقدم صفة لازمة لا يتصور انفكاك موصوفها عنها فلو كانت مسبوبة بالعدم لكان الموصوف
 ايضا كذلك فيلزم حدوث التقدير وكذا الحال في الباقى وذلك لا يلو وجده من الحدوث لحدوث والامكان
 قد يما فالوصف اولى بالتقدم فيكون الحادث قديما وكذا البقاء فانه لو وجد بقى والا لا تصف بالبقاء
 واذا كان البقاء فانما لم يكن الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
 هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والاكات كثيرة فتقسم الوحدة وكذا التقين
 فانه لو وجد لكان له تقين آخر وبالحكمة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج التمسك
 قوله وذلك ان الامكان الخ يعني يكون الامكان العارض ايضا موجودا في الخارج لوجوده مغاير للامكان الاول
 والا يلزم تقديم شئ على نفسه ضرورة تقدم مرتبة المعرض على مرتبة العارض فالعرض والمعرض والمعرض والمعرض
 مستصحب بما هو فروضه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وهكذا الى ما لا يتناهى فلو كان
 الكلى المتكرر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة اذ بعضها مقدم لخصوية
 وبعضها مؤخر بالارضية فيلزم التمسك ولا يلزم الاستحالة على مقتضى كون هذه الامور موجودة في الخارج
 لان التمسك في الزمانيات منقطع بقطع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزوم التمسك في غير الخفاء اذ غاية
 ما يلزم تسلسل المحولات على الواحد وهى متحدة وجودا يقال الخ عرضى فلا بد من قيام مبدأ سجدة كل محمول
 قوله والتباين بين المقولات الخ فمما قيل ان العدد كيت كونه لا بالملاحظة على مشروط فانه قسم للمعرض لا منها بمحمول
 قوله اذ المشتقات معنى اعتبارى اما على اى لفظها واما على اى لفظها فلان المشتقات معنى اعتبارى متفرعة عن العقل الموصوف لفظا الوصف

قوله من ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم زوالاً لتحقيق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين بطلانها في الحكمه مطلقاً
 بل اذا كانت مرتبه مستحقه بعضها التقدير بعضها التصديق لمصنفه بقوله ذلك الامور التي لا ثبات لترتيبها
 فلو حصل قول هذا على ظاهره حتى يكون المدعى اثبات لترتيب بينهما من جهة انفسها الكفى في اثباته ان يقال انه يجوز ان تكون
 تلك الامور اعداداً مثلاً والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغو باقي المقدمات خلا بر من تقدير المضاد وهو الاصل
 فيصير منطوق كلامه اثبات لترتيب بين تلك الامور مرتبه اعدادها المتأخرة عن مرجع وانها ثم ابطال تلك الادعاء والادعاء
 والامور ثانياً وبالعرض والافتقار الى ان يحصل الترتيب في جميع ما ذكره وانما صرح في الغاية الى هذا لان استدلاله كون العلم زوالاً
 لا تنافي في نفسه شئ من غير ما في غيره فافهم قوله كذا يحصل الخ اذا الملزوم معتمد بالماهية على اللازم *

قوله يعني ان لما استوجب الخ محصله انه لما بين الملزوم الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال لم يست
 بمحال مطلقاً بل اذا كانت مرتبه اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله ذلك الامور الخ ولما كان بالترتيب
 بين نفسها كما هو ظاهر كل من يجب الكون في عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر لغواً مستلزماً لا يكفي على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزم
 للعدد الاقل من غير ان يستلزم عدم الاقل لعدم الاكثر هذا هو الشارح لفظ الادعاء لئلا يلزم انه لا يكون الترتيب بين
 تلك الامور المتأخرة عن مرجع وانما ثبت الترتيب بين تلك الامور دون نفسها لان الزام اتحاد الامور الغير المتناهية في نفس الزوال
 على تقدير كون العلم زوالاً شئ مما غير موجود عليه بان الزام اتحاد الامور في نفس الزوال ان كان شئ من غير ذلك الزام اتحادها
 في نفس الزوال في غير ما شئ من الزامه في نفس الزوال فخطأ في تصحيح توجيه الكلام ما اذا بعض المحققين قد سئروا من مقصود المصنف
 اثبات لترتيب بين تلك الامور وجوداً وعدداً كما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فصار
 قال الشارح الخ عليك قال بعض المحققين قد سئروا ان الترتيب بهذا الوجه سواء كان لزوماً او طبيعياً انما ينبع من مجموع
 التي تلزم لوجود سلسلة الغير المتناهية وهذا لان احاد السلسلة اذا وجدت حدث مجموع من تلك الاحاد ومجموع منها الا واحد هو كذا فثبت
 المجموعات وجوده بوجود جميع اجزائها وغير متناهية لانه يشترط نقصان احد من مجموع نقصان الواحد لا يصل الى حد لا يمكن
 نقصان الواحد والا يلزم التناهي فلا ينبغي اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تنامي المجموعات فغيره للاحاد والاحاد اعتباراً لان
 مجموع معروف الحد لا هو ليست كذا بعد تبيد هذا القول علم تنامي هذه المجموعات مع قطع النظر عن كونها بطريق باطل لان
 المجموع المركب من الاحاد اجمع مجموع ليس مجموع فوقه ازيد منه وكذا الجميع من جديتين مجموع ليست نقصان فيلزم وجود مجموع
 الغير المتناهية بين جزئين الجديتين يلزم خصاراً بالجزئين هذا كلامه واقول ان خصار المجموعات الغير المتناهية بين الجزئين هذا
 الوجه ناتيجه من حصول المجموع المركب من جزئين بان يتحقق اقطاع الواحد اليها وهو خلاف المفروض ان استقامة
 لا يتحقق الى حد لا يتعداه واما حصوله من جزئين فكيف لا يتحقق فلا يستلزم التناهي فضلاً عن لزوم الخصار بين الجزئين
 قال الشارح الاول ان العدد الخ قال الشيخ في الثبات اشفاً، ليس يجب ان يقال ان العشرة ليس الا تسعة وذا

او خمسة او واحد وواحد وواحد حتى تنهي فان تولك العشرة تسعة وواحد قول حمل فيه تسعة على العشرة عطف على
الواحد فيكون كأنك قلت ان العشرة اسود وجلو فيجب ان يصدق عليك قضان لمعطوفة احدهما على الاخرى فيكون
العشرة تسعة واليقع واحد فان لم تر لعلطف تفريعا بل غيب ما يقال ان الانسان حيوان فاطلق اي حيوان كالحصان الذي
ينطبق يكون كأنك قلت ان العشرة تسعة تلك التسعة التي هي احدها لا يقف تحيل غيب ان العشرة تسعة مع واحد وكان
مرادك ان العشرة هي التسعة التي تكون مع واحد حتى ان كانت التسعة وحدها لم تكن عشرة فاذا كانت مع الواحد كانت تلك التسعة
عشرة فخطا في غير فان التسعة اذا كانت حدها او شئ اخر كان معها فانها تكون تسعة فلا تكون عشرة اية وان لم يخرج
صنفه للتسعة بل العشرة بها فيكون كأنك قلت ان العشرة تسعة ومع كونها تسعة اية هي احد فذلك اللفظ خطأ بل هذا الكلام مجاز
من اللفظ فخطا بل العشرة مجموع التسعة والواحد اذا اخذ جميعا فصار منها غير واحد وكل واحد من اعداد ان دست التحسين بين
يقال ان عدم اجتماع جمود جمود جمود وتذكر الاحاد كلها وذلك لان اخلوا انما يحيط بغيره من ان يشار الى تركيبه ما ركب بل
بخاصية خرج منه فذلك يكون ستم كالعشرة خارج من واحد وان يشار الى تركيبه ما ركب فان يشار الى تركيبه من غير ان يشار
مثلا ان يجعل العشرة من تركيبه خمسة لم يكن في كل واحد من تركيبه تسعة مع بقية وليس لتعلق موبية باحدها اولى من الاخرى
بما هو عشرة ما به مائة ومحال ان يكون لها مائة واحد وما يدل على ما به مائة من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان التركيب
من خمسة خمسة من تسعة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك ما بعدا فيكون هذه رسوالة على ان تحديد ان الخمسة يحجب الى تحديد
الخمسة بل في كل الى الاحاد فيكون مفهوم كل العشرة خمسة خمسة هو مفهوم كل ثلثة وسبعة وثمانية وثلثين اعني اذ كنت
تخط فذلك الاحاد فاما اذا حظت صورة خمسة والثلثة والاربعة كان كل ذلك اعتبارا لغير الاخر وليس له ذلك لواحدها من مختلف
المفاهيم بل انما يكثر لوزمه وعوارضه لهذا قال الفيلسوف المتقدم ان تسعة ثلثة وثلثة بل هي تسعة مرة جمدة لكن اعتبار
العدد من حيث شأه ما يصعب على التخيل على اعبارة فيصار الى الرسم من الوجه انتهى وفيه كلام اما اول افلا فانه
فقط كان له التركيب من خمسة وخمسة الخ منات لما حققه من ان تركيب العشرة لو كان من خمسة وخمسة من تسعة واربعة كان
حقيقه واحد من مختلفه اذ لو كانت تركيبها مالا يصح فلا يصح ان يقال انها مركبة منها سواء جعل كل واحد منهما ارسا
واما ثانيا فلانه قال ان المفهوم من كل العشرة خمسة خمسة هو مفهوم من تولك العشرة من ثلثة وسبعة ونحوها اذا كنت تلخص الاحاد
فقط دون الصورة واما اذا حظت الصورة فلا يصح القول بتركيب العشرة منها وقال في آخر كلامه ان اعتبار العدد من
الاحاد ولما كان جميعا على التحسين ايصار الى الرسم من الوجه لانه بالرسوم هو قولهم العشرة خمسة خمسة مثلا فنقول ان كل المراد
خمس تسعة الاحاد بل اعتبار الصورة فذلك ليس سماه كما ظهر من كل كلامه ان المراد الاحاد مع اعتبار الصورة فذلك
كما ذكرنا ايضا على ما ذكره في آخر كلامه لم يمت فرق بين الوجه بين الوجه الاول وعلى الوجه الاول حق ان هذه اللفظيات
بل من كان لهو واجب العلو ان التعدي بالخمسة اللفظية يحتاج الى تحديد فيجعل آخر الى الاحاد ويكون بالخمسة خمسة

قوله في الحاشية يستدلوا عليه بان الخ وبانه يمكن تصور العشرة مع اخذها عن عدد المتعدي بقوله فيها فيلزم الجمع بلا مرجح
اي في حكم العقل كسماثل في عشرة لاسم بغيره وتبين ان العقل لا يفرق بينا في حصول العشرة بها فلا بد من جمع مرجح احدها لتفوق
عنه فلا بد ان تقوم حقيقة شئ بامردون امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات في اعتبارها لان الجمع انما لا بد منه
لحكم العقل بتقومه بغيره لا بتقومه في الواقع وروبان الوحدة ايضا ليست كذلك لاعدادها اذ لا يتخلل لا واجب الادوية

والعشرة والاربعة ونحوها واحدا اذا وضعت لا واحد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون حقيقة واحدة محدودة
او يحصل الجميع انها امر واحد عشرة كالمكان كرجوع الاحاد صعبا على التخييل يصار الى محمولاتها الا الى الرسوم كما ذكره كذا قيل
قال الشارح في الحاشية قال سبطو كلامه ان عشرة اعم من اربعة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى ثابتن احدهما ان حصول العشرة
من الجعل لا يتوقف على سبطه ثابتهما او لا عشرين ثم صيرت ثابته ولا اربعة تقسمها الى الوحدات توسط تقسيمها الى العديتين ثم
كل منهما الوحدة بل ان كسبها لا يتخلل اليها دفعة وثانيتها ان الاحاد التي يتناول منها العشرة كلها في مرتبة واحدة فليس بعضها تقدم
على بعض الا تارة واحدة واذا قلنا ان عدد الا من اجتماع واحد واحد وجب ان يتعبد من الترتيب قبها في المذكور وهو لا
العبارة عن كونها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على انها ثابته لقال المصدر الشيرازي في حواشي الهيات ا
قوله وبانه يمكن تصور العشرة في هذا من قبيل التوضيح في مثال جزئي يحصل الاستدلال ان تصور كل من مخرج العشرة عما عداه من
الاعداد ممكن في العشرة مثلا اذ تصورت حدتها من غير شعور بخصوصيات الاعداد والندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يلزم
شئ من الاعداد داخل في حقيقتها واورع عليه لا بابطال هذا التزام العدد الاكثر للعدد والاقول واستلزام عدم الاقل لعدم
الاكثر في بطل اصل الدليل وجب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انتراج العدد والاقول عدم صحة انتراج الاقل في استلزام عدم
صحة انتراج الاكثر بهذا العديتين المطلوب بان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انتراجه لعدم وجود منشئه حين
زوال الامر من مثله عند حصول الادراكين زياد الشان بمعنى انه لا يكون صحت انتراجه شأنا فاصح انتراجه فيبقى العشرة
التي كانت صحة انتراج الاثنين بخصوص من لوازمه وبكذا فيحصل المطلوب ثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
تصورا بالكنه وهو المنوع الاتري انما كثيرا ما تصور الهيات المركبة ونحوها عن اجزائها وقوماتها وبذا لا يدل على كسرها
وما قيل ان العدد امر انتزاعي ولكنه الانتزاعي ليس الا حصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم ان
بلا مرجح آه اورد عليه وجود الاول قال الشارح في حواشي شرح المواقف في رسالة المعقودة بتحقيق ماهية
العدد ان تقوم حقيقة شئ بامردون امر لا يحتاج الى مرجح ضرورة ان الجعل لا يتخلل بين الذات في اعتبارها لان الجمع انما لا بد منه
بينها نسبة الضرورة وخرج علينا في رسالة المعقودة بتحقيق ماهية العدد وطلبا عينية الوجود للماهية كما هو مذهب
الشيخ الاثيري ومن توجه حيث قال بما محصه لو كان وجوده ممكن عين ماهية لكان محمولا عليه كما ذاتيا فيكون حال العدد
عليه مقتضا لذاته فيلزم ان يكون الكمالات واجبة لذاتها ولا تكون موجودة من تلقاء

ارجاعا على التمتع بتخلل الجبل بين الذات الذاتيات ولا يخفى على من فهم سليم ان هذا التقدير يوجب جدا اذ لا يلزم من
 حمل وجود الممكن على ماهيته حملا ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل عدمه مستغنا ويلزم كون الذات الممكنة
 لذاتها اذ يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتقاء مصداقه عنه والمماهية الامكانية لما كان تقريرا ولا تقريرا لسانا
 اليها فليس تقريرا بغير مصداق الوجود فيصير الحمل حين ارتقاء تقريرا بغير مصداقه فلا يصح والذات الماهية الامكانية
 يخرج تقريرا ولا تقريرا من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورة بشرط الوصف لما كان التقدير غير مبدئي فكل
 ذات الممكنة يوجب كون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بالا مزيد عليه في ذكر
 والشرح الى ما كان فيه فنقول قد اجاب الشارح عن هذا الايراد في جوابي شرح المواظفات بان المراد بالاولوية تركب احد من
 بعض الاعداد دون البعض والاولوية عند العقل بضرورة الترجيح بلا مرجح والاختيار عن الذات في لزومها كذا هذا ما اشار اليه
 بقوله لا يفي حكم العقل لا يخفى انه غاية ثابت منه بطلان تركب البتة مثلا من الاعداد الاختيارية في حكم العقل لا في الواقع فلو
 هو هذا الاذن ان تفصيل ان جمان تركب شي عن شي في حكم العقل لا يستلزم رجحان قومه في الواقع اذ كما ان سنا ونقوم
 مثلا بثلاثة وثلاثين دون اربعة واثنين فكل مع امكان جمان بينهما في نظر العقل كذا سناوه الى الوحدات منها حكم محض الاولوية
 حكم العقل لا تنفي امكان الغير ومع امكان الغير التكميل جالسا في المعارضة وتقريرا بان العدد ليس يوصف من الوحدات فان
 تقويمه منها ليس من تقويمه من الاعداد فليدرك الترجيح بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوسجي في شرح التجريد بان
 التقويم بالوحدات يرجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق الكاشغري في الحاشية القديرة متممة فلا يمكن توهم انفكاكه
 بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون في اتيان مرجح الى الوجه الثاني في الوجه الذي منه الحاشية فينا قبل بقوله لا يمكن
 فقص العشرة اخرج ثم قال وان لم يتم بذلك قرر على ان اللزوم على كل حال مرجح الوحدات في كونها جازما بمعنى انها اولى
 بالجزئية وان جزئية غير مرجح لم يتم لان جمان صدق المعلوم على بعض افراد لا يفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك
 وحصله ان لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد لا يصح
 يكون التركيب منها لانها جبرية العدد وجبرية الجزئية فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد فغير وعليه ان اولوية صدق
 الجزئية عليها لا يلزم نفي الجزئية عن غيرها اذ المقول بالتشكيك يصدق على المرجح والمراجع معا واذا لم يصدق الجزئية على الاعداد
 والوحدات معا وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن مجر ذلك الحكم بان الجزئية في الواقع هو الثاني دون
 الاول اعلم انه قد ثبت بعض الكابر قدس سره لتمام الدليل مقدمات الاول ان اختلاف الماهيات في باختلاف الذاتيات
 كذا في ثمانية ان دخول الاخر في مختلفه وانما تارة في تارة تلك الماهية الواحدة تتحمل قطعا الثمانية ان دخول الوحدة
 مع بياضة واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر بيات لا اعداد الاختيارية فقص العشرة بدو حيت
 بيات الاثنين خمسة مقبول بدون الوحدات غير مقبول الاربعة ان ثبت ان الذات ليس في العرضي الى اخره في الاخر

واللازم ان يكون تركب السمر من الغضا ملو في تركبه من الخشب المخصوصة وانما يكون كذلك كان لاعداد بعض الوحدات
وعلى تسليم خالوثة ايضا لاوجب حكمه لعل من غير بان التقييم في الواقع للارجح كما لا يخفى قوله فيها انهم قد استدلوا
كان تقوينا بالكل سبيل البداية على ان لا يوافق ان النسبة بينهما في الامكان الضرورية تشهد بالعقوبة والاعمال
الكل متقوم باعتبار القدر المشترك بينهما لا بخصوصها والاتقنا عنها انها جوبا لاعتبار الثاني دون الاول بل يدعي بان القدر
المشترك بينهما الذي ينبغي بتقومه استه انما هو الوحدات فغيره ليس المطلوب

واخرج ولم تصور الوجود والعدم والعروض الثبوت اسلفا او جديدا متساوية لثبوت في تلك الامور فالتقوى من غير
فذا يتبين بعض ترجيح بلارجح ويقتضيه مقتضيات نقول ان كان العدم كما بالاعداد التفاضلية فاما بعض المراتب من السبيل فليس
من غير مرجح ولا يدان كون شيء دون شيء ذاتيا شي ليس ترجحا بلارجح وبل هذا كما يقال انما الحكم من السبيل هو التوفيق
لارجح المفردة كما مست في القدر للارتبة فان في هذا السؤال الرجحان كما لثبوت المراتب العددية التفاضلية الى التفاضلية وان كان
من جميع المراتب التفاضلية بالاحصاء لثبوت التفاضلية الامم اذ حال الجمع فاعشرة يدخل فيها الاثنان التفاضلية وثلاثة لثبوت وكذا ان
دخول الاجزاء مرادوا اتقنا الذات من تلك الاجزاء لعدم احاطة الى تكرار الدخول الى تعدد وجود الداخل في الوجود شي لا يتصور
ثانيا ذلك شي لا يوجد آخر وان كان كبريا من الجمع بان كل الاثنان التفاضلية كافيا وثلاثة لثبوت التفاضلية مع انه يقتضي استقامة
عن التفاضلية لثبوت الماهية لشيء واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الماهية فيها ماهية معايرة للآخرى فلا بد من لزوم التعدد
و استقامة بعضه المتعددة الاولى والثانية والاربع والستة التفاضلية الى التفاضلية في مثل نسبة الوحدات الى القول بتركيب الوحدات
دون الاعداد الصريحة بلارجح المأمور لثبوت النسبة في المتعددة الثالثة والاربع والستة والاعداد من الماهية في تحصيل حقيقة
عم والذى يلزم ان يحصل منها مفهوم واحد للعددي لثبوت ان مجموعهم انما هو وانما هو مع الاتحاد في حصوله انما هو انما هو
حقيقة الاثنان ثانيا بان في كذا في القدر التفاضلية الكيفية في الزاوية المصحح بلارجح فانما لا يلزم الى اعداد التفاضلية نسبتها التفاضلية نسبة
العرضية بلارجح ان يكون بعض المراتب محصورة بالدخول في الاخرى نفس الامر وانما يحكم الحكم للجمع بالذاتية كما يحكم الحكم في بعض
بكونه مشتملة لخواص للجمع بالذاتية وباجمله هذا الدليل غير خال عن الشك فبالصواب ان يستدل ان يلزم على تقدير تركب العدد الفوق
من الاعداد التفاضلية ان تترتب على عشرة مثلا لوزم الاعداد التي تحتها لان الزاوية لثبوت الحكم واللازم بالحل للمدوم شلال
قوله واللازم ان يكون ان في هذه المقاييس وعلى السمر قياسات الفارق اذ الوحدات الماهية كافية في تحصيل العدد عند
السمر في الخاص مع الماهية لا كفي في تحصيله قطعاً حتى يكون تركبه منها اوسر كبر من القطعات المخصوصة قال اشاع في شدة
لهم متناهية في حال بعض التحقيق سره الا في الشق الثاني ان يقال ان تركب من الكس بدلا يلزم استقنا لشيء من الزاوية
وان تركب من الكس على سبيل الاجتماع لم يمت حقيقة لثبوت بلارجح عليها وحصل في الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون استقامة
في كلا الترتيبين واجد على كل واحد منهما على حد والافلا في لزوم استقامة الذي في على تقدير تركبه من الكس على سبيل الاجتماع بلارجح

قوله فيها الاثنى ان الخ اذ على تقدير تركب من العدد الذي تحت ليست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم الجمع بل الجمع او انهما بل
في اثنين واحد قوله فيها مثل الكبر القولين ان الوحدة ليست بمقولة ولا ما يصدر عليه المقولة كما صرح الشيخ في الشفا

قوله على تقدير تركب فيه نظر ظاهر كما يمكن ان تركب النسبة من اثنين واحد كما تحتل ان تركب النسبة من وحدتين فالبيان ان
ذكره الشارح جاز النسبة اي بان يقال ان ك النسبة من اثنين واحد فقط او ثلث حد فقط يلزم الجمع بل الجمع وان تركب النسبة من اثنين
عن الثاني قال الشارح في الحاشية ويكن بان يقال ان علم ان بعضهم علموا ان الاثنين ليس بحد واحد عليه بوجه ثلثة الاول انما يلزم
الاول فلا يكون عليه بوقا على الفرد الاول الثاني ان العدد كذا والاثنين ليس بحد واحد بل هو قيل لان اكثره مؤلفه من وحدتين والوحدة فقط
جميع فله ان يكون ثلثة ثلثة انما لا يكون كما ان يكون مركبا وكان الوجه بان ينفذ غير الواحد من محال ولا يمكن مركبا
فيجب ان يكون نصف جاب الشيخ في الكليات شفا عن جمع الاستدلالات ما على الال وانما انفي بالبعد ما يكون فاما الاجزاء
كما في عدد سوار كان من جاد وفردا وما الوحدة فانما لم يكن عددا لانه ليس كمال من وحدتين لانه فرد قال اما هذا الحقيقة في تحقيقها
الاشياء فلا يتصور الى مثال في المقاييس الاعتبارية على خبره عن حقائق بوجه الوجه وليس من الواحد غير عدد لابل انفرادا وارج
باللها انما في احدى احوال النسبة كذا لا لما ذكرنا فردا فردا فالفردية والزوجية بهما خارجا عن العدد
ولما عاين الثاني فان قوله من وحدتين فلا يتناول الاثنين بطور انفي بالوحدة الا انما زاد على الواحد لانه في النحول من
لفظ الجمع ان اقله ثلثة على انهم لم يثبتوا في ذلك كما لا يمكن ان يكون بوجه من غير عدد وان كان الوجود فردا غير عدد حيث لا ملازم بين
سلبه عن الواحد سلبه عن غير واحد من حيث ان في طلبه ليس بعدد من جهة وحدان فردا ليس بعدد واما في الحق والعدد
في بعض الكتب انما انما لم يكن ثلثا فانه ثلثا لانه الى الواحد نصف الاثنين فالانسان منصفه والضعف كثير بالنسبة
نصفه نعم لا يكون اكثر اذ الواحد ليس بحد حتى يكون اكثر النسبة اليه فلا يخفى سخافة اذا اكثره والقله الاضيقان من العلم المنفصل عن عدم
فلا يتحقق في الواحد وقال الواحد نصف الاثنين كانه فلا يدل على اثبات اكثره الا في اثنين الا ان لا يعلم ان يكون كل واحد نصف
قليلا ضايفا لقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا والاعمال الثالث فانه ليس من شرط العدد الاول الا ان يكون مركبا من الاجزاء
والا وهو فوق احد قال الشارح في الحاشية ثم الوجه ان لا يكون له قيل عليه ان بعضهم هذه المقدرة يمكن عدم الاثنين
من العدد او يحتاج الى قوله وانما في حاشيته لما كان عند تركب النسبة ثابا بل هو اخر من من حاجة الى ضم مقدره وحدانية وذكره
قوله في الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معنيين الاول منها المصدرى الاتساعى المشترك الذي
يعبر عنه بالفارسية كسائي والثاني منها اتساع هذا المعنى ونفوس الماهية المتفرقة كما ان منشأ اتساع الوجود
بالمعنى المصدرى نفس الماهية المتفرقة في المعنى الثاني لا يحكم عليها بالجوهرية والعرضية مطلقا اذ وحدة العرض
بهذا المعنى عرض وحدة الجوهر وهو الواحد بالمعنى الاول في وان كانت عرضا لانها معنى اتساعى قائم بمنشأ اتساع
قياما اتساعا لكنها ليست ملاحظة تحت مقولة من المقولات لانها بسيطة فلا يبرز لها ولا هي من حيث هي بسيطة اتساعا

قوله بآمال العدد كما هو مقرر من بعض أهل الطوائف لأنهم لو لم يكن له فرد يصح بكل كان عبارة عن الوحدة المحضة لا يصدق عليها كونه
بناء على ما تقر من أن الكلي كما يصدق على واحد من فركه يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه
لما من أن الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعدد من مقولة الكم على تقدير اشتغالها على الجزر الصوري
فلا تضام مع الأمرين من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والمعاني البسيطة الأتزانية ليس لها أفراد سوى كخصائص الكلي بالقياس إلى خصوصية حقيق وكذا الوجود وسائر الأمور العامة
والان لم يكن مندرجاً تحت مقولة هذا هو الحقيقة وما توهم الشارع من أن البراج الحوض تحت مقولة المقولات ربما على هذا
في حاشي شرح القوم أن الوجود من غير كونه فلا يخفى سخاؤه إذ لا ينبغي قيام الأمور العامة بالمقولات قياساً على اعتبارها
تفكون أراضاً بالارتياح أن قيل ان القيام بالماخوذ في تعريف العرض لا يكون على وجه الانضمام ليقال نعم يخرج مقولة
المضافات سائر المقولات النسبية والقياسية الأتزانية والكم المنفصل عن العرض الذي يبرزه الأتزانية فما نحن في الأمور
كالوحدة والوجود وفطرتنا وإن كانت أراضاً لكنها ليست من مقولة من المقولات وهذا لا يضر بحصر المقولات
قال الشيخ في تاليفه في شرح الشفاء أنكم تقول ان كل شيء محصور في هذه المقولات ثمانية المقولات عشرة
فلا يصاد منه وجوده كسب من لا مندرجاً تحت جنس من ذلك مثلاً وهو انه لو قال قائل ان ابناء عشرة فوجوه
بداية اليتدون لا يصح فيهم خارج البلاد فادعى في حصر البلاد في العشرة ولو لا غلبة المعتد لم لا يثبتنا الكلام في هذا الموضع
قوله فلما منهم ما يحصل الظن قائم الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون له جزء صوري بان الوحدة اما ليست من مقولة
اصلاً او من مقولة الكيف على التقديرين الامر الحاصل منها واحد ما يصدق عليه الوحدة اذ الكلي كما يصدق على ما
من افراده كايصدق على الكثير منها ايضاً فلا يكون العدد من مقولة الكم صلا ضروره ان ليس من مقولة كيف يحسن
عدة آحاداً فقط الحقيقة الاحدية المتحصلة المندرجة تحت مقولة الكم وكذا كيف يحصل ما يندرج تحت مقولة الكيف
الحقيقة الكمية فلا يبرهن في الحياة الصورية واورده عليه بوجه منها ما سيندر كالمشئ منه ما انما ان الكلي
كما يصدق على واحد من افراده كايصدق على الكثير منها فان كل جزء يزيد يصدق عليه انه جزء لزيد لا يصدق على جميع الاجزاء
وليت شعراً ان يقول الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعد فيه بحسب الاجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصح ان عليه واحد
بذلك الاعتبار لمعنى وفيه ان معنى قوله الكلي كما يصدق على واحد من افراده كايصدق على الاجزاء انما يصدق
على الواحد يصدق واحد على الكثير باصداق كثيرة فاحذر من التزم بالبقر مثلاً حيوانات لانها جوارح جدد قد يصح ان
الحقيق الدواني في جوهرية التقدير على شرح التجريد او الشهيد في القول ان اراد المورود بقوله لا يصدق على جميع الاجزاء
لانه لا يصدق جزئياً على جميع الاجزاء بمعنى الكثير المحضة فهو جزء من هذه الكثير مصداق جزئياً من حيث
كثير وحاصلها انها اجزاء كثيرة لزيد وهذا الصريح صدق جزئياً على جميع الاجزاء وانما يصدق

ومثل هذا الاختلاف ناقلا في الماهية الماخوذة بشرط شي وبشرط شي من الشرطين جانبا جانبا في الوجود
والحال ان العدد على تقدير عدم تماثل على الجزأين ليس عبارة عن كل وحدة وحدة ولا عن الوحدات الغير الوحدة
للبيانة الجبرية عنها بالكثر على عبارة عن الوحدات المعروفة للبيانة وبهذا الاعتبار غير الوحدات نفسها اذ الوحدات اكثر
معرفة والوحدات المعروفة للبيانة امد واحد فيكون الوحدات مرجح فيها غير متساوية لانها مرجح انها معروفة
للبيانة واعلم ان هناك مرجح اول لا يلزم على هذا التقدير الجبرية الذاتية لان الوحدات المتفرقة ليست متفرقة
او من قوله الكيف على التقدير ليس كالمقابلة بل كالمقابلة لانها مرجح انها معروفة للبيانة والاجتماعية
تكون عددا داخل تحت مقولة الكم فيكون الكم ذاتيا لها بسبب تلك البيانة الاجتماعية الحاجة واجاب عن بعض
المحققين قدس سره بان الوحدات كثيرة اقل من كل حقيقة احدى متفرقة مغايرة للآحاد وبعد عرض البيانة قد تفرقت حقيقة عدده
احدية ولا نقول ان الحقيقة العديدة لم تكن قبل عرض البيانة حقيقة عدية ثم صارت بحمل البيانة حقيقة عدية
حتى يلزم الجبرية الذاتية واورود على هذا الجواب ولان الوحدات قبل عرض البيانة لا يتخلل اما ان يكون حقيقة
عددية او لا على الاول الحاجة الى عرض البيانة وعلى الثاني صارت للوحدات عددا ومن قوله الكم بسبب الامر الخارج
فيلزم الجبرية الذاتية وثانيا بان اذا كانت للوحدات جميع اجزاء العدد والماهية لا تبقى منتظمة الحصول بعد تحقق
جميع اجزائها فيجب ان يتحقق العدد عند تحقق الوحدات مع انها لا تحقق بالمعرض البيانة الصوية اقول حصل كل ذلك
المحقق ان في ايات العدد والوحدات مرجح انها معروفة للبيانة الاجتماعية فعد تحقق البيانة الاجتماعية يصير مجموع
الوحدات مرجح كونها معروفة للبيانة عددا كما يقال قطعات الخشب مرجح عرض البيانة سرى فلا يزيد ايات العدد
على الوحدات بل يلزم الجبرية الذاتية غاية الا ان يكون العدد عبارة عن الوحدات المعروفة للبيانة وبهذا نظر ان كل
وحدة وحدة ولذا الوحدات بلا عرض البيانة وان لم تكن كما لكن مجموع الوحدات المعروفة للبيانة الاجتماعية ليست
كيفما لم ضرورة انه قابل للمساواة والمغايرة لذاته فهو مرجح تحت الكم بالذات وكذا الحال اذا لم تكن الوحدة داخل تحت
مقولة ازيدية شئ شئ لا يجب ان يكون الشئ المبدأ من جنس ذي المبدأ ولان لا يكون المبدأ من جنس ذي المبدأ كما هو
في قاطعنا بل الشفاء الثاني ناقلا بعض المحققين قدس سره انه لو كانت للوحدات حقا حقيقة العدد من غير ان
فقد تم حقيقة بالاجزاء المادية فقط فقدم حده بالوحدات واذا كان الكم جنسا له فله فصل اعني فقدم بحسن الفصل خارج
فخذ الحد الاخر فذلك الحد بالذات فلعدد حدان تامان بل حقيقان اما اخو منه فان كان الماخوذ من الاجزاء المادية
الجنس حده ولاخر اخر فقدم منه الفصل فاذن قدم الحد من الجنس حده ولما فصل صار خارجا بهت ان كان الماخوذ
منها الفصل فمع انه لا يفصل من الحد المادي صار الفصل حده حاد الجنس خارجا اذ لاخر اخر فقدم منه
وان كانا مأخوذين من الوحدات فها متحدان مع الوحدة بالحقيقة فها متحدان حقيقة فلم يبق الجنس فصل

فانه بطل حصول احد من اجتماع الوحدات محذرا بشقوة ولزم القول بدخول الجزاء بصورى حتى يكون الجنس ما هو من الجنس
 المادى لفصل من الجزاء بصورى قال فيجب الجلب من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بان الاشكال غير ساقط على تقدير دخول
 الجزاء بصورى الا ان لان الوحدات غير صالحة لاخذ الجنس لان معنى ما هو في الجنس من الجزاء المادى انه اذا اخذ لا بشرط
 كان نفس الجنس في الماده حقيقه واحده وانما التباين فيها بالاعتبار فلو كان الجنس ما هو من الوحدات فالوحدات
 من حيث هي لا يخرج عن حقيقته بل الواحدة وحده لا بشرط شئ والوحدة مخبره هي ليست كما فاذن الكم مخالف للوحدات
 فالكم مع الفصل هو ان كان ما هو من الجزاء بصورى او لاحد والوحدات مصمما اليها الجزاء بصورى حد اخر فللعده وحدان
 مختلفان بالذات بل حقيقتهما نحن فيقول الجواب عن هذا الاشكال يقتضى تهديد مقدمتين الاولى ان التاليف
 من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقه في التباين ما في نفسها ومغايرتها للموحد منها والتاليف من الجنس والفصل تاليف غير حقيقه
 وانما اطلاق التاليف عليه بزعم من التوهم والاتحاد باجماع النوع تقررا ووجودا ولذا قيل ان الاجزاء المحمولة انما هي اجزاء الوحد
 لا المحمودة فلا يتقوم بها النوع حقيقه بل بها مضبوطا فيتمزجها التمثل عن نفس الماهية المقررة ولذا لا يسبقها الا في نحو
 الملاحظة سبحانه الاجزاء الغير المحمولة التاليفية ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة بلية جنة لو نظمت باي اعتبار
 اعتبر ان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرات لا كمب منها في كل من هذه الامور
 و"بذلك المحمولة متحدات في نفسها ومع اكل ايض في كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها
 بحيث اذا لوحظت باعتبار اتحاد جعلا وتقررا ووجودا في نفس الامر واذا لوحظت باعتبار آخر تغايرت
 فيما تحددت فيها من حصار الاول نعم لا يضر ان يتالف حقيقة واحدة حقيقه تخون من التاليف من التاليف من التاليف
 المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان يتقوم ما به من اجزاء غير محمولة وتكون الماهية المحمولة
 حينئذ تقر بانفس حقيقتهما وسخ قوامها مصداقا لهما من ههنا الجنس والفصل من دون حقيقته زائدة عليها ههنا
 فان قللت هذا يستلزم ان يكون شئ واحد وان قللت ان اريد انه يستلزم ان يكون شئ واحد مع فان
 ذاتيان احدهما موحد من الاجزاء الغير المحمولة والثاني من جنسه وفصله فالاستلزام سلم وبطلان التاليف ممنوع وان
 انه يستلزم ان يكون شئ واحد اتان من خارجا من احدهما موحد من اجزاء الغير المحمولة والاخرى من اجزاء المحمولة فاللزم
 ثم اذ الذات التي تالفت من الاجزاء الغير المحمولة هي نفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقتهما تقع مستحالة جنس
 وفصل الاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان المحمولة جوهر البتة ومصدر الجمع عليه صدق فاق في جوهره من متقوم بالفصل ثم
 انه لو كانت ايضا حقيقه من العناصر الصوره التركيبية الحافظة لامتزاجها فتجتمع فيه ايضا مع الاجزاء من جوهره من جنسه
 باخره ايضا من صفاته الصورية التركيبية لما سبق وانما ايضا الانسان موحد من جنس وفصل ايضا حقيقتهما مع التاليف
 في حقيقته من جنس ويكون فصله هو الناطق لا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار ان نفسه من جنس باق جعلا بل ليدن

والأخر لو كان نفسهما فصلا كان تحقيقتهما بسيطة ومنه لما تقر عندهم أن الفصل لبا لقط ومنه يتبع مع أنها مذكورة في نهج
من جنس هو الجوهر فضل يقيده لا يقال صدق الجوهر عليه صدق عرضي لنا نقول أنها مذكورة في الفاعل لا جامع عليه الفاعل
ليس شيء لأنها إذا غارت البدن فاما ان يكون جوهر فصدقه عليها ذاتي لا يكون عرضا وهو من البطلان بعد تبينه هذا القول
الصدق حقيقة محصلة مؤلفه لا ينافي حقيقة من الوجوه فقط ومنها مع الهمية الصورية قولا ينافي حقيقة من جنس هو الجوهر فضل
وليس من الفصل ما نغزو من وجوه فقط ومنها من الهمية الصورية حتى يقال ان غير الحكم لا يصير كما يامى اعتبارا خذ ذلك
لا يستلزم ان يكون شيء واحدا هو العدد حقيقة فحقا لتمام احدها مؤلفه من وجوه فقط ومنها من الهمية الصورية والآخر
من الحكم المنفصل فصل محصلة اذ هناك حقيقة واحدة تألف من وجوه فقط ومنها من الهمية الصورية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
تقررت مصداق الحكم فلا يحصل مطلقا لتمامها عليها انها لو ضربت بالتوسع فم يلزم ان يكون شيئا واحدا ان تامة من هو من
الثالث ان الشارح قد صرح في حاشي شرح الموقف ان على العدد طبيعة النوع وهي تتكسر وتقترب عرض النوع لان العدد والنوع
من الحكم المنفصل عندهم فلا يصح كوالعدد حقيقة محصلة تألفه من وجوه فقط لان تاليف الوجوه محله لا يتصور الا بان يقيد بالعدد
ويتكسر وتقترب اذ كثيرا ما يكون بعد عرض العدد عرض النوع فيوقف على تحليل حقيقة اذ لا يتجسس حقيقة الابدان فيوقف على
عرض الهمية ما يستعمل في الشارح انما هو من اجل العدد طبيعة النوع خذ على وجه مع قيام عرض واحد باكثر من موضوع
واحد فذلك لان العدد عرض فانه عبارة عن الحكم المنفصل من انه قائم باكثر من موضوع واحد لما كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم ذلك اذ هي واحدة ولا يخفى ان هذا يخفى جدا اما اول فلان العدد لما كان عرضا فلا محالة يتشخص في موضوع
فعلى تقدير كون موضوع طبيعة النوع يلزم تشخص العرض وتشخص الموضوع واما ثانيا فلان موضوع العدد قد يكون مجموع
امور لا يكون بينها ذاتي مشترك صلا كما يقال المقولات عشرة فهذا العدد عنى ابعثه لا يمكن ان يقال ان موضوع طبيعة النوع
او المقولات غير مشتركة في ذاتي صلا كما لا يخفى واما ثانيا فلان العدد عندهم مركب من الاعداد فليس الهمية الصورية جزءا
فيكون محله مجموع محال وحدته فالحق ان يقال معنى تليم العرض الواحد لا يقوم باكثر من موضوع واحد لا لا يقوم باكثر من
يكون كل واحد من الكثير موضوع عالم على سبيل التقتال حتى يكون عرض واحد موضوعات متكثرة متعددة وقيام عرض واحد مجموع
اشياء من حيث مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جائز العدد ذلك لانها تقوم بالمجموع لا بكل واحد احد قال الشيخ
في قاطع غريب الشفاء محصلة ان لا يمنع ان يقوم عرض واحد شيان بان يكون موضوعه ذيك الشبان مع
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بموضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له حيا فلا اضافا لتكرره كالمواصفة كالمات
والحجب ورة والمعتربة مثلا لا تقوم بكلا المضامين بان يكون كل واحد واحد منها موضوعا له
موضوعا لكلا المضامين معا ما قال الشارح في حاشي شرح الموقف انه يلزم على هذا قيام المحصل بغير محصل
اذ الجمع حقيقة غير محصلة فلا يخفى فانه اذ لم يدل على استحالة قيام المحصل بغير محصل وليس بعد

واللائزم خلاف المفروض والاقرار بما راعى الفارق فافهم قوله حقيقة محصلة أى مرتبة عليه أى سوى مجموع أيا كان
 كونه من بقوله الكم بغيره قوله ودخلها فى العدد أى انما احتج الى هذه المقدمة ليعلم انه لا يلزم حل قوله محض الوجدات
 على الوجدات من حيث انما اشترط للبيعة الوجدانية للمساوية المنع على قوله اذ العنق محض الوجدات أى العنق لقوله قد
 الوجدات أى فان استلزام مخالفة المبدأ بالوجدان فضلا عن العينية فافهم قوله يلزم ودخل الخ مع انه يمكن تبويها
 في مرتبة واحدة فلم يزل الاختيار عما لا يجوز عنه قوله من الوجدات الثلاثة أى من اخذ وحدة مع وحدة اخرى من الوجدات
 من حيث انها معرفة للبيعة الاجتماعية قوله اذ الضرورة ودخل وحدة مع وحدة اخرى لا مع تلك الحشيتة فى الثلاثة
 فرض استلزامه فافهم تلك الحشيتة لكل الوجود حدة لا تستوجب كالثلاثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة
 بدون تلك الحشيتة لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذلك المقربى الثلاثة مطلق الوحدة فافهم قوله فى الحشيتة
 والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعان مجموع بل لا يخرج

قوله واللائزم انما قال الحشيتة خلاف المفروض تقدير اعتبارها فى الغرض الذى هو الاقرار بتقدير كون حصة العنق الغير المتناهية
 قوله اذ العنق لقوله ايضا ليعلم ان الفارق محض الوجدات كما لا يخفى وايضا كلام المحقق القدوس فى شرح اعتبار الوحدة
 نص على ان المراد بقوله محض الوجدات الحدة الضرورية لانه قد صرح هناك بان على تقدير نفى الجزئية لى كل نوع من الوجود نوع آخر
 متميز عن سائر المرتبة بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها وزعم ان هذا يخرج من الكم المنفصل لا يخفى ان كون
 هذا يخرج من الكم المنفصل انما يتم لو كانت الوجدات مختلفة بالمابية اذ يخرج من الكم المنفصل من عدة من الوجدات نوع من العدد
 ومن عدة اخرى نوع آخر منها واما على تقدير كون الوجدات متحدة بالمابية فلياقم صلافا اتحاد اجزائها الشئ لا يوجب
 اختلاف بعضها عن بعضها بل الفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل فى ذلك تحكم كهذا فاذا لبعض الاكابر قدس سره وفيه
 ما رقت كثرته فى قوله ان كل نوع من العدد لا ينظر ظاهره او مستيما بل كل عدد عن سائر الاعداد ويجوز تركيبه من الاعداد
 غير سلم امتيانه عن سائر اربعة المادة لخصوصية المادة لخصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوجدات
 على قدر معين من الصورة النوعية فاشتمل العدد على الصورة النوعية ومن العجائب قال الفاضل اللاهوتى انه
 لو كان كل مرتبة من العدد نوعا آخر متمازعا عن الآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان يكون جزء من نوع آخر فان النوع
 الحقيقي لا يكون جزءا من نوع حقيقى آخر وذلك لان النوع الحقيقى قد يكون جزءا خارجيا من نوع آخر وهذا ظاهر جدا
 قوله لكل الوجود وحدة الخ انت تعلم ان المجموعات التى سوى المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوجدات الثلاثة قدسية
 لانها انما تتصلح بتكرار الاجزاء وكل تكرار الاجزاء فهو امر اعتبارى لان اجزاء التكرار كما انه جزء بنفسه كجزء لجزء ايضا فلو كان
 موجودا فى احسن حال كان جزءه المتكرر مقدما عليه بمرتبة وبمرتبتين فليزم ان يكون موجودا بوجودين فعلى تقدير استلزام
 ودخل الوجدات دخول الاعداد غاية ما لم يتركب الثلاثة من الاجزاء الغير المتناهية الغير المتناهية وجودا ولا استحالة فيه فافهم

أي بعد القول باستلزام دخول الوحدات بدون تلك الحثية دخولها مع تلك الحثية فلا بد أن لا يكون ذلك
 هو ان المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية محضة قوله بل القول المحض
 يعني لو لم قلنا المعنى من الوحدة أي الكثرة مرجح أنها كثره بان لا تكون لها في ذلك ولا عارضة لها فلازم قوله
 الوحدة فيه هو بعينه دخول الاعداد ودخول الوحدة في التنازع تعلق حكمه بغيره فخصي كالدخول المضاف الى الوحدة بالاشارة
 الكثرة مرجح أنها كثره كالوحد مرجح أنها كثره فوجه الى دخول كل وحدة وحدة لا اسل في دخول الوحدة
 مرجح أنها كثره وفرق بين كل وحدة وحدة والوحد مرجح أنها كثره فان الحكم بالصح يتناوه الى كل وحدة وحدة
 دون الوحدة كالدخول في بابين يصبح اشتناؤه الى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلا لا الى كثرتها مرجح في ذلك
 فلازم استلزامه من غير دليل فضلا عن العينية قوله وبما حققنا من ان العدد ليس جزءا للعدد مطلقا قوله متوقف بهذا الجواب
 كونه جزءا منه قوله ولا غير مثل عليه سواء كان حثية العر وضلها غير متعبر فيه ولا

قوله أي بعد القول بغير دليل ان المفروض انما هو استلزام دخول الوحدات المحضة دخولها مع الهية كما استلزم دخول المجموعات
 المحضة دخولها مع الهية وذلك لا يستلزم في الا دخول المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة لا دخول سائر المجموعات
 والاحوات لما كانت المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة داخلية يلزم دخول المجموعات الحاصلة من تلك المجموعات
 لان ذلك المجموع بمنزلة الواحد الحثية الى المجموع الذي قد فرض ان دخول الوحدة مستلزم دخول المجموعات فيقال
 قوله اعتبارية انما قد يقال المجبوت الحاصلة سوى المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة جميع اجزاها موجودة حقيقة
 اجزا المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر ان وجود كل واحد عند وجود جميع اجزائه فكيف يكون تلك المجموعات اعتبارية
 وجميعها با لا وجود الخارج للمجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة مفردا عن الوحدات بل في اعتبارها فليكن
 جميع اجزا المجموعات الحاصلة سوى المجموعات الثلاثة موجودة بوجود على حد الان في ملاحظة العقل فكون اعتبارية او ورو عليه
 بان هذا يستلزم ان يكون المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة ايضا اعتبارية وان لا يستلزم تحقق الوحدات تحقق المجموعات
 وجيب بان ليس المجموع مغاير للآحاد بالذات ومعنى استلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات ان الوحدات الموجودة في نفس الامر
 تستلزم امور مغايرة لها بالاعتبار ووجودها مغايرة بالاعتبار فكل واحد من المجموعات لاخر فانها في الخارج نفس المجموعات
 الحاصلة من الوحدات الثلاثة اذا عر وض الهية في نفس الامر لعدم وجود بعض احادها وبعضها انفرادا فنت مل
 قوله فلازم الاستلزام فيه ان هذا انما يتم لو كان في الحقيقة كدولة ان دخول الوحدة الكثرة دخول واحد والما كان ضلنا هو
 الوحدة بعينه دخول الاعداد على تقريره في البحر والصورة ان كان في ذلك دخول فلا يرتب الاستلزام لان المعنى غير مغاير للوحد
 لا بالذات لا بالاعتبار فدخل الوحدة بعينه دخول الاعداد ولما ان دخول الوحدة دخول واحد فلو كان في الاعداد دخول واحد
 افا بعض المحققين من قال شاع بان مجموع الكثرة او عينية ان المعنى وجود المجموع وجوده فيما لم يكن جزءا حادثة من قبل المجموعات

عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالجميع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا قلنا لا انه لو لم يكن لازم
تتحقق زير غير تحقق اجسام غير تناهية والتالي بلان كان الشبهة انه اذا تحقق زير غير تحقق مجموع وهو موجود ثالث الا ان تحقق
مجموعه ان تحقق ثلث موجودات تحقق مجموعها فاذ تحقق اربع موجودات تحقق مجموعها كذلك وانك ان لم يكن بين الاجسام
جسمية فثبت ان تحقق زير غير تحقق اجسام غير تناهية واما بطلان الثاني فلان اذا تحقق اجسام غير تناهية فلا يسع العلم بقدر مجموع
وعمره بل وانما يثبت ان لا يوجد مجموع الاجزاء كل واحد من القديسين فالصغر ممتنع اذ مجموع ليس كل واحد منها وان لم يكن مجموع الاجزاء في كل
منها فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجود ثالث الا فرض شلانا فهو بكل واحد من زير غير فلا يلزم من كل منها وجود مجموعها اذ لا يوجد
ثالث بل كل واحد من صادرة اذ الكبرى هي المتينة وثالثا اننا لا نعلم المجموع عديم الا ان مجموع المجموع الواحد كالحاصل من جميع الاجزاء
وتوضيحه الاجزاء ثلث عشرة موجودة مع ثلث عشرة وجبت كل واحد منها موجودا بوجوده وجميع موجود مع وجوده وجميع موجودا
او لا يكون موجودا كثر من مجموع واحد فالجميع الذي موجود بوجوده كيف يكون عشرة موجودات مع ثلث عشرة وجبت والآن مجموع
احد عشرة وجبت وايقظ عليه بخير وليس سبيل البداية فلما يكون حجة على الكل يكون مع الاجزاء الباقية بقية فلو كان جميع الاجزاء
حين لكل اقليم فثبت على نفسه حاجته لبعض الاجزاء قد عرف بان شملها في الموجودين جودين يتصلان بلحاظ وجوده في كل اقليم
ففي الثاني الاول مجموع وفي الثاني ايجاد فالفرق بين المجموع والاحاد انها بموجب الحافظ فقط فان لم ازل مجموع
نفس الاجزاء ما خوزة بحسب الاجتماع واما الاجزاء فهي عبارة عنها ما خوزة على الافراد فصدائق الجزئية كل واحد انفرادا
ومصدائق الكلية تلك الاجزاء المجتمعة ولا يشك احد في ان يراو عرا بافرادها جزر ان منها معا فوجود المجموع عند وجود
الاجزاء مجتمعة مما لا يستلزم فيه سواء كانت بين تلك الاجزاء حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور بينها غاية الارتباط
والاقتدار كان المجموع الحاصل من هذه الامور مجتمعة امر حقيقيا وان لم يكن شك في مثل تلك الامور فالمجموع اعتبارا
وبالحكمة تتحقق المجموع فيما فيه حاجة بين الاجزاء وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء قال المور ولو تم وليكم آه مغني فالية
اذ ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزاء صلا فالجموعات التي ذكر ليست بوجودات بوجودات على حدة حتى يلزم
وجود كسجين وجود الاجسام الغير المتناهية ضرورة انه ليس وجود الجسم الحاصل من كسجين غير وجودها والالم يمكن مجموع
جما وما قال انه انما لا يكون جميع الاجزاء فاجابه ان المراد بجميع الاجزاء في كليهما اي الصغرى والكبرى مجموع الاجزاء
اذ لكل عبارة عن مجموع الاجزاء وجوده موجودا مجتمعة فوجودها ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة
عن وجودات الاجزاء مجتمعة سواء كان بين الاجزاء فاقه ام لا وما يقال ان المجموع ليس عين جميع الاسباء آه
فلا ينبغي ما فيه لان الاسباء اذا اخذت منفردة فكل منها موجود على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين
وجود المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة في كل واحد من الاسباء وان لم يكن عليه لكل بدلا
الا انه جزر بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع اذ انجزر بشرط الاجتماع عين المجموع فتا عل ولا تتخط

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان المحقق الدواني رح قد بين خبرية المجموع الناقص لمجموع الزائد
الاول ان العدد الناقص جزء للعدد الزائد على تقدير عدم شتماله على الجزاء الصوي فدخل احد بعينه داخل لا
وقد عرفت ان فيه قياما للناسي ان العدد وان لم يكن جزءا للعدد ولكن معروض العدد جزء من معروض العدد فانما علم
بدايته ان زيدا وعمرا جزءا زيدا وعمرا اسي معروض الحياة الاجتماعية مخاير زيدا وعمرا
اسي معروض الحياة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا يصح ان يكون جزءا من علم
ان المتعدد والاقل خبر عن المتعدد والاكثر واذا قد ثبت لترتيب بين المجموعات ثبت للناسي بين هذه المجموعات
بالطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت للناسي بين
هذه المجموعات لزوم الناسي بين احاد السلسلة اذ عدم تناسي الاحاد يستلزم عدم تناسي المجموعات فتقارن الاضام يستلزم
تقارن المزدوم اعترض عليه سادة الدهر رح بان الدليل الثاني خبرية العدد لعددها من خبرية المجموع للمجموع اعترض
فان المجموع الماخوذ من عشر موجودات موجودة متماثل من جميع المجموعات فيلزم لتعدد وتناسيها في عما يقول في الاصل
معضن فيلزم الترتيب مع مجموع المجموع الان يقال في الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فانما علم بدايته الخ في خبرية
والاثنين خبرية كل احاد لا يستلزم خبرية المجموع وقوله فان مجموع زيدا وعمرا وانما خلاصته سخافة فان عدم خروج
هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والعدد متحدان بالذات متغايران
بالاعتبار فان العشرة تتحد بالمواطاة على الاناس ليست لحوادث محموله بالمواطاة على كمال الناس فهم باعتبار زودهم
اناس باعتبار انهم عرض لهم كثر عشرة عدد وعدم ترك العدد مستلزم لعدم تركب العدد وفيه فيه واحتمل ان جريان
البرهان غير موقوف على اثبات خبرية اذ الترتيب بطلها كاف في جريان البرهان لا ريب ان المجموعات لا تزم ملوذا
كما بينه الشارح في جري البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك ان المجموع الخ الظاهر ان يقال للمجموع المركب لا يكون
مخاير الاكاد الا بعد عرض لوجدها لها فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للحياة فيجوز ان يكون
المجموع الناقص جزء من المجموع الزائد وان كان آحاده اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقر في موضعه لم اعلم
ان دوان شتمه بل ينشأ ان خبرية والكلية من الاعراض الاولية للكم لكنه غلط فاحش لما اولافلان العدد امر متزاع
وللام التزاع لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الدهر لمحاظ الوجود المنشأ ليكون سائلا لتعدد احتوائه بل
الحقائق متعده بنفسها واذا تعددت الحقائق بنفسها ينزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها
مجموع مركب يسمى عددا ولو سلم كون الكلية و خبرية من الاعراض الاولية للكم فانما يسلم في الكم المتصل وان المنفصل
واما ثانيا فلان العدد وعرض فلان ان تباخر عن جود المعروض فلو كان عروض العدد منشأ لكثر الحقائق وتعددها
لزم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون القولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها هذا انما يفتقر

قوله في الحاشية وعبر عما هي الحياة الخ فلا وجه للجزئية صلا نعم لو كان حقيقة محض الوحدات لكان لها وجه ظاهر
قوله تحقق مجموعها أي مجموع أحوالها يعني الأحاد من حيث أنها معرضة للحياة الوحدانية وحقها لا تفرع عنها إذ هو من
الحياة لها فخص آخر فليس نفس الأمر الكثرة وحدانية ثم العقل يفرق التحليل ينزع عنها هذه الحياة والأفلاكيين بأن من
الكثرة المحضة ضرورة تلكم تعدد المعروض تعدد المعارض كذا في بعض تعليقاته فافهم

قوله لكان لها وجه هي الخ إذا قد سبق أن الحوادث ليس هي للعدد على تقدير كونه عبارة عن محض الوحدات أي غير لان دخول
عبارة عن دخول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال الشارح
عدم العلة المعينة الخ اعلم أن المجبور عموما أن وجود كل واحد واحد من العلل المناقصة ليس علة تامة لوجود المعلول عدم
احدا ما كان علة تامة لعدم فعدم الخ وعدم الفاعل عدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علة تامة لعدم
المعلول ولما ورد عليهم أنه يلزم على هذا التقدير عند العلم بالعلل معا تواردها للعلل المتقلة على معلول واحد شخصي كما
أشار إليه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم أنه أجابوا عنه بأنه بان المبرهن أن ادخل على أن الواحد شخص لا يمكن
أن يكون له علة تامة مجتمعة أو ممكنة الاجتماع وإنما العلة التامة التي يستحيل اجتماعها فلا بد أن على استحالتها فكل واحد من
إعدام الأجزاء مثلا علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الأجزاء فاذا عدم جزء من المركب في زمان لم يعد في ذلك الزمان
والقبلة جزء آخر من زمان كذا العدم مع هذا الشرط علة تامة لعدم المركب إذا عدم جزء من معاني زمان لم يكن شيء من
هذين العامين علة تامة لعدم المركب فبذلك الشرط بل مجموعا علة تامة بشرط تقدمه ما نال على إعدام الأجزاء الآخر فعدمه على
تامة قد اعتبر فيها شروط تنافية فلا يمكن اجتماعها فظاهرة إذا عدم المركب جزء منه لم يكن أن يعود جزء آخر بعده هذا
جاء في إعدام سائر العلل المناقصة لعدم الفاعل عدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها أيضا علة تامة لعدم المعلول
بشرط المذكور لا يخفى سخا فلهذا الجواب الأول والأفلاكيين المركب لا يتحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علة لان العلة ما يتوقف عليه الشيء وتشرط السبب بطلان استقلال كل واحد
كما لا يخفى وأما ما نينا فلأنه إذا عدم جزء من المركب في زمان واحد فاما ان يعود المركب بعد ميلن بعدم أحد الأجزاء
بداية وعلى الثاني فانه ان يكون ذلك العدم مستندا لكل على الجزئين فيلزم تواردها لعلتين المستقلتين على معلول شخصي
أما فقط بلامع أنه ترجع بلا مرجع يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة واليهما معا فلم يكن كل منهما علة تامة ولا بد
كأن يكون جزء من العلة تامة من الشرط وأما ما نينا فلأنه إذا كان عدم كل جزء علة تامة لعدم المركب فيصير عدمه جزء من المركب
بأن عدم المركب مجموع العامين لكل واحد ما ياباه الطبع السليم إذ عدم كل جزء مستقل في عدم المركب متنا ولا حاجة
شيء آخر حله وكون عدم كل جزء مستقلا في حاله المذكور غير مقبول صلا وتارة بان عدم شيء من الأجزاء شخصيا فان قلت لم يكن
مشخصا وكان مستندا إلى عدم إحدى العلل غير العدم مستندا عدمه الخ في زمان يتوقف شخص من العدم إذا بقي جزء آخر

قوله ليست مع العلة المعينة الخ وعدم الاقل الخ في البرز عدم العلة المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة واما
 عليه عدم الاقل فكيف ثبت الترتيب بالعلية لمعلولته قوله فثبت العلة انما لا يتعلل فلا بد ان يثبت مع العلة
 بشهادة الوجود ان لا يتقطع البحث قوله ولو اذمه كان اذا فرض عدم العلة التامة لزعم عدم المعلول
 قلت لعلنا لم نمنع ان يكون له اشياء لا تتلزم جوازها بقاؤه و في غير لانه ان كان المراد انه لا يجوز تعدد الاثر
 بهذا الطريق لاحتياجها ليزم ان يكون المركب الخ من ان جاز تعدد بطريق الاجتماع فقط وانه لا يرد جواز تعدد الكل في ان
 انعدم الاثر با عدم متعده وهو ليس بالمتحد واما قولنا ان لا يكون له معلول في كل مراد فثبت و الاثر لا يجوز مطلقا لاجتماع
 متعلقا بقاءه لا يرب ان الكل اذا عدم بعد جزء فلا يمنع بالذات اعيه بعد جزء آخر ان تقدم الجزء الآخر على الجزء الاول ممكن
 براهته و انعدم عدم الكل بعد جزء آخر لو كان متمتعا ذاتيا لا يتصور له سبب عدم ذلك الجزء و اذا كان كذلك يكون تواردها
 النوعي ان كان ذلك الفرد العدم ممكنا ذاتيا قبل طرأ العدم على الفرد الآخر و صار متمتعا ذاتيا بعد لزوم انقلابه في تحقق الاحتمال
 الذاتي و تحقق العدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد العدم لم يتم تحققه بالضرورة سواء كان مجتمعاً مع فرد الاول او بقاءه
 قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط كذلك عدم الفاعل وعدم الغاية وغيره من عدم العلل الخ في عدم
 على كل منها عدم العلة ولا يصح على شي منها عدم الاقل لعدم الاقل عدم العلة المعينة وعدم العلة المعينة ليس
 لعدم المعلول فلا يكون عدم الاقل علة لعدم الاكثر فكيف ثبت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلية لمعلولته واما ان عدم الشرط
 بخصوصه مثلاً قال الشارح ل عدم علة الخ هذا ما اختاره المحقق الذي في حيزه قال في الحاشية القدية ان عدم المعلول
 عدم له علة وهو ما وجدنا في بعض النسخ ان تعدد افرادها لكنها ليست عللاً بخصوصها بل العلة هي القدر المشترك في تحقق
 معاخران جاسم من ان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه بل قطعاً لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك في تحقق
 بتحقيق كل فرد من افراده ويرتفع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب هو عدم احد اجزائه لزم ان يتكرر
 عدم المركب بتكرره مستحقاً وارتفاعاً لوجوب تكرر المعلول بتكرر علة التامة فاذا عدم خبر من المركب يتحقق عدم احد الاجزاء
 في خمسة في تحقق المعلول هو عدم المركب ثم اذا عدم خبر آخر يتحقق عدم احد الاجزاء في خمسة في تحقق المعلول هو عدم المركب
 يلزم ان يتحقق عدم المركب في احدى اقسامه اذا ارتفع عدم احد اجزائه اخرى لزم ارتفاع عدم المركب في احدى اقسامه
 وذلك لوجبه مرة ثانية في احدى اقسامه في الحقيقة بان العلة التامة لعدم المركب ان كان مجموع خبر من اجزائه فذلك امر واحد
 لا تعدد فيه بل هو محفوظ في انتفاء كل جزء لوقوعه في احد اقسامه وحيث ان العلة التامة لاجتماعها بالعلية القدية
 المشترك من غير دخل لخصوصيات فيها فاذا عدم خبر من المركب يتحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم خبر آخر لوجبه مرة ثانية في العلة
 بذلك ان العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلاً اذا تعدد وقوعه فيها لا يدخل في العلة اصلاً
 هذا كما ان علة المعلول هو الجميع الذي قل على صفة ما اذا تحقق صفة معينة كالصفة الثانية في تحقق احدى اقسامه لوجبه

ثم هو انزال تلك الصورة وحدث صورة اخرى كالموازية مثلاً لا يلزم من كون الصورة الاولى اختيار الحيوان وحده
 الصورة الثانية تحقق الحيوان مرة اخرى لان علتها بطبيعة المحوطة في البصيرة هي باقية من غير تغيير وتبدل انما التغيير هو
 فيما هو خارج عن العلة وكانه ذيل عما ذكرنا من ان المراد احوالاً قد وفيه شجب وان تعد احواله لكنها ليست بخصوصها
 بل العلة هي القدر المشترك فانه لا يلاحظ ذلك بعرض هذه الاشياء ولو سلمنا ان العلة الثابتة تتكرر في هذه الصورة فلامر
 من كون عدم تكرار عدم المركب بتكرار متعاقباتها فذلك لان تأثير العلة في القضاة والماهية بوصفها تحت إمكان ذلك
 الاقتصار في هذا الامكان متغير في جانب العلول كما هو المشهور وليس امر العلة الثابتة ولا شك ان القضاة المعدم بالعدم مرة اخرى
 فيمكن كذا القضاة بالوجود بعد عدم فلا يلزم التكرار الذي دعاه وتخصر عليه الفاضل اخذ من حاشي حاشي القدر
 ان حاشي القدر الذي ذكره او لا يظفر فيه ولا شك ان طبيعة ما اذا كانت علته ثابتة لشيء فيجب ان يتحقق ذلك الشيء كلما تحققت
 تلك الطبيعة وانما فكره من مثال الحيوان والصورة فليس مطابقاً للمثل لانه الصورة انما تنزل من حاشي الصورة اخرى فظنة
 للحيوان وانما كان مطابقاً اذا كانت الصورة باقية وحدث صورة اخرى فهو ظاهر ما ذكر في الجواب الثاني في القضاة لا يتم في الصورة
 اذ حال الاشياء في صورة الوجود ان مركبها اذا عدم اجزائه فلا يتم تحقق جزء منه فلا شك ان شئ من عدم احوالها التي هي
 الثابتة لعدم المركب لا يوجب ان يرتفع عدم المركب بغيره وارتفاع شئ من ارتفاع علته ثابتة وارتفاع عدمه ثابت
 بالوجود فيجب ان يوجد المركب باخلط لا يصح ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن في الامكان شرط التامير واقول ان
 علة عدم المركب عدم اجزائه فلما يتحقق تفاءل عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب صلاحاً لعدم اجزائه كما في وجود جزء واحد
 وجزء اخر جداً قال الشارح في بيئته ان هذا الكلام في غاية التحقيق وتفصيله ان علة الواحد شخص لا بد ان يكون
 شخصاً اسي لا يكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك والعلول واحداً
 يلزم صدور المحصل من غير المحصل وهو ما ياتي عنه الطبع السليم اذ العقل يتقبض من ان يكون الفاعل مصدراً لامر
 يكون تحصيل اقوى من تحصيله حتى يكون الصادر من التحصيل من المصدر هو حقيقة وبالذات شخص واحد هو الاول
 جل فكره ولعل الاخر التي يظن كون العلة حقيقة هي القدر المشترك بينها ليست بجاعلة بل هي متممات العلية ولا يستعادي
 ان يستند الواحد بالشخص الى جاعل شخصي يستتم عليه بواحد بالعموم فيحفظ وحدته العامة بتوابعه خصوصاً كما قال الشيخ في
 الآيات اشهاداً بصدق ان الصورة من حيث هي شريكاً لعلة المبدئي لا حجب منها صورة معينة لقائل ان يقول ان مجموع
 تلك العلة بصورة ليس احداً بعد بل واحد بين عام والواحد بين الخاص لا يكون علة للواحد بالعدم بل طبيعة المادة فاما
 واحدة بالعدم فنقول اننا لا نمنع ان يكون الواحد بالعدم العام مستحفظاً وحدة عموم بواحد بالعدم وهذا كما قال
 الواحد بالعدم مستحفظ بالواحد بالعدم بالمفارقة فيكون ذلك الشيء يوجب المباداة ولا يتم بحاجتها بالواحد بالعدم بمقارنته لها
 ايها كانت هذا الكلام قد صرح المحقق الطوسي في شرح اشارات بان الكل متفقون على صدور اجزائاً منه قد صرحوا

وهو لا يتصور الا بافهام احد الاخر بعينه او لا بعينه قوله فعدم الشرط اسمى لما لم يكن ثم الاخر مع كون متعلقه ما يتوقف
 عليه المعلوم في قوامه ما يتوقف عليه عدم المعلوم فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلوم لا في قوامه لا يكون بمنه
 بالطريق الاول قوله بل هو متعارف غير لازم جواز عدم العلة التامة مع وجود شرط قوله بمعنى آحادا او اربابا او حادثة
 والكثرة المختصة وبالمركب بترتيب الكثرة المعقوفة فيها الريبة عروضا او دخولا قوله لا نهما جملة انهم يعني بعد تبيينه فقد مر ان
 التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلة الناقصة بحيث لا يشترطها شيء فنقول يصدر عننا لو كانت العلة التامة
 بمعنى المركب منها جملة ما يتوقف عليه من العلة الناقصة بعضها منها كانت العلة التامة جزئيا لنفسها بالضرورة لكننا
 من جملة ما يتوقف عليه لا نهناح معنى مغايرة لكثرة العلة الناقصة لم يتوقف عليها المعلوم بتوقفات كثيرة وقد فرض في
 كونها علة بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ما يتوقف عليه المعلوم فصارت علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه هو لا يتوقف
 وجود المعلوم بعد بالي ام لا ولا لازم ان تكون العلة الاخرى علة ناقصة او تكون منحصرة فيها فمضى جزئيا لنفسها ولا
 ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلة الناقصة وكثرتها لو كانت هي ايضا جملة ما يتوقف عليه لكان
 جزئيا لنفسها لكنها جملة ما يتوقف عليها نهناح معنى مغايرة لكل احد احدى ما يتوقف عليه المعلوم قد فرضت هي ايضا ما يتوقف
 الى آخره وذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليها المعلوم بتوقفات كثيرة فتقصر عن كون كل منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه فلا يلزم
 وانما يحصلون العلة الاخرى شرط ودور وابط وباجملة الباري تعالى مع تلك الشرط والروابط الواحدة بالعلوم علمتها
 لكل من خواص العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء هو لا يفرق بل مع هذا القدر المشترك لا بأس بان يحصل المعلوم قوسا من
 تحصيل الشرط لو لم نعرف هذا فاعلم ان وجود المعلوم لا يكون لا يتحقق علمته التامة وهذا ظاهر جدا لان المعلوم يجوز تميزه
 في تقريره ووجوده الى الفاضلة الجاهل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علة الوجود او
 ما دام علة الوجود موجودة فلا يمكن عدمه ملاحظة عدمه ليس الا عدم علة الوجود وانما كان وجوده بوجود العلة يكون عدمه
 بعدم العلة قطعا وعلة الوجود ليست بوجود العلة التامة فعلة عدم الوجود لا تكون الا عدم العلة التامة واحصا انسا لان المعلوم
 لا يوجد الا اذا تحققت الشرط وارتفعت الموانع وباجملة انما يتحقق علمته التامة كانت نقاع المعلوم لا يكون الا بارتفاع علمته
 سواء تحققت تلك الارتفاع بارتفاع التأثير او بغيره سواء وانه في الحاشية تقيد بالفاضل ميزا جان ان العلم لا يتحقق
 التأثير بل يكفي فيه سلب التأثير فيكشف ان شاء الله بفسطة ظاهرة البطلمان فالتحق هذا التحقيق فانه به تحقيق
 قوله ولا يتصور ان قيل ان السريه مثل المركب من الخشبات الريبة الوجودانية عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السريه
 يعدم بافهام هذه الريبة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السريه انخسبات مرجح منها مشعرة للريبة احيانا
 قوله فجزئيا لنفسها اه قال البعض قد مر ان العلة التامة جملة ما يتوقف عليه المعلوم فتقصر انما لا يلزم خروجها عن المجموع فبما لان يتوقف
 ثم قال لا في الاطلاق ان يقال ان المجموع لم يغير للاجزاء علة كان محروقا للريبة فتكون الريبة اتمية ما يتوقف عليه المعلوم فكل من خلة

قوله ولقد دلت على ان العلة التامة هي مجموع افعالنا قضية في جانبها وكثرة تهاو الحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بالآثار الكثيرة من حيث انها كثيرة قوله فعدم العلة التامة لما مر ان الحكم الواحد لا يتعلق بالآثار الكثيرة من حيث انها كثيرة فعدمها راجع الى عدم كل واحد كما ان وجودها راجع الى وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثرة لم يمتنع لباقيها ان يكونا اكثر مع عدم والا فزم اجتماع المنتقضين لصدق لنا الكثرة موجودة لاقتضاء وجود ما فرض محددا وارتفاع المنتقضين لو لم يصح ايضا كقولنا متناقضين لان قولنا الكثرة موجودة قضية محتملة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة هي ام هي ام موجودا ام موجودا اقولنا الكثرة معلومة في هذا مع عدمها فالتقصية الموجبة التي موضوعها ذلك الواحد كونه وتقصيها صادقة وقضايا الباقية لا تكون خلاف المركب فانه امر واحد ومعه راجع الى عدم واحد خيرا بهما اعني في كل هذا الحكم قد تحير في كثير من الامور فلهذا انما اوردت في هذه العلة التامة كما تحقق انفا وقوله في معنى الحكم كناية عن عدم علة ما قوله من ان عدد ما عدته هي تحت الانتزاع كذا المراد في قوله بعيد هذا منشأ انتزاعها كقولك قوله ومعنى استلزام الخ وقع لما سئل ان يتوهم انه لو كان تلك العدمات مورا لانتزاعها فالاستلزام من عدم الاقل عدم الكثرة غاية تصور اذا كان بين انتزاعها ايضا استلزام لعدم تحققها بدون انتزاعها فاما قد تصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

الاطلاق

لانه مجموع جميع افعالنا فيحتاج الى سبابة اخرى وبكنا الى غير النهاية فلا يخص خبرا لعل التامة ومنه قطع ان العلة التامة قد ويراد بها مجموع افعالنا قضية قد تطلق في رادها الجاهل الذي تحتمل ثمة تأثيره من الشرط وارتفاع المانع وتوافق العلة التامة لا يمكن ان ينشأ فائدة لمحلل صلاحيه الا فائدة انما هي جنبها الذي هو فاعل اما العلة التامة لا يمكن ان يفي احد هذه كون الشرط والظرف وقدره بالعموم لا يخرج اجمال التام الذي منه الافادة عن العلة العديدة كما عرفت مراد بعض الجاهل من العلة التامة لا يمكن ان يفي في قولك قوله فعدمها راجع الى هذا عجيب ان ارتفاع الكثرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحدتها كما يكون بارتفاع واحد من وحدتها ايتها وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله لان قولنا الخ في هذا راجع قولنا الكثرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يكفي بالرفع لان الكثرة التي كانت قبل فرض عدم واحد منها مسلية قطعاً بعد الفرض ان كانت ثابتة في ضمن الكثرة الاخرى فبطل القول بان العلة التامة لا تعدم الا بانه ما صحح افعالنا قضية وما قال بعض المحققين قد سرح ان معنى العلة التامة ليس ما واحد متعلقا بها لان عدم رفع الوجود واذا كان وجودا وجودات متعددة فعدمها عدم متعددة فعدم العلة التامة ان كان علة فهو ما به الاعداد جملة فيلزم ان لا يعدم لمحلل الاعداد جميع افعال الموقوف عليها واما عدم خبر لا يعينه وهو المطلوب لكن الشارح ترك الشق الثاني لانه لم يطلب التميز والاختصاص فظن من جهة الجواب انه لا يتوهم على هذا التمييز الذي هو مورد الشارح اولها لا يخفى والثاني ان الخصم ان يقول ان عدم العلة وان تحقق عند تحقق عدم غاية ولكن علة عدم لمحلل

فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزوم مساواة لها مقصود الزاوية والافيكورن في الكبرى مرتبة
ليست في الصغرى بازائها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية المتناهية المبدأ في نظام الاوساط المافيكورن في الصغرى منقطعاً
ومتناهما وكذا الكبرى كونها زائدة عليها بوحدة ولا شك ان كونها اموراً انزاعية لا يمنع ذلك

قوله فان كان بازاء كل مرتبة من المراتب الموزاة المتناهية والتماثل بين آحاد سلسلة الكبرى والصغرى الواقعة في الارتفاع
المتنق من الجهتين وذلك بان يطبق احدى الجهتين على الاخرى بان يكون الاول من احدى الجهتين مطابقاً على الاول من
والثانية من الجهتين على الثاني من الثانية وهكذا وهذا يقتضي كون الآحاد من الجهتين في اوضاع ومادة فان فرض التطبيق
لا يتوقف الا على الوجود والترتيب على كونها اوضاع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات كالتجزي في المجموعات
فان منع تأويل المراتب التطبيق الا ما يتبادر منه وعهد في العلوم التطبيقية استعماله فيه من ايقاع المجازاة في الخارج والعموم
بين متجانسين من الكميات بالذات وبالعرض بحيث اذا اخذ من احداهما بعض معين تجلي او ما يعنى واقع استدلالاً الى
كان محذوراً من بعض معين ياتى من غير انما يظهر الخلف ههنا بل من قطع الجهتين المقصود والزاوية اذا تالى التطبيق
بينهما في كون الزوايا متناهية وفي ان الفصل حكم حكماً كلياً باسكان التطبيق في ران متناهية بين كل متباينتين معينتين
والاعداد للمادية المستقلة لجهة في الخارج مرجح حيث بها كذا ان كل ما غير متباينتين تطبيقاً على مبدأ بحيث ينطبق مبدأ على
فالبرهان تنص على استحالة وجود ما يكون في المضمون غير المتناهي من مقدار اعداد المذكورة وذلك تعرض على استحالة التناهي في الارتفاع
المجرد عن اللابعد ولو تمها وجه الاندفاع ظاهر فلا يخفى ان وجه الاستحالة لا يتوقف على كونها الآحاد بل على منوعات اوضاعها
بين الجهتين لا يتوقف على كونها ضوئيتين بل الترتيب يوجب التطبيق بين الجهتين في الواقع قطعاً بتطبيق مبدأ على مبدأ فافهم
قوله ذلك في جانبكم قال صاحب القياس اما السبيل لتطبيق فلا تفتة بحدوده ولا تعويل على برهانية بل ان فيه
مبدأ مغالطياً فالاستنتاجات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المقادير من جهة الاخرى التي هي جهة التناهي في الارتفاع
التي هي جهة الانهائية وليس يصح تحريك التناهي بالكلية جهة الانهائية واذا جاز بكيفية من جهة وجهه ومقتضيه عن
الدرجات التي لا حاد به بالاسر في تلك الجهة فاذا انطبق طرف احدى السلسلتين غير المتناهيتين المختلفتين الزاوية والنقصان
الى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقاً ومبياً فوضياً تهطلت الزيادة من جهة الطرف ووجهه الى جهة الوسط
مرتبة ولا يراى ان متصل متروك في الاوساط ولا يكاد ينتهي الى حد معين ووجهه لبعينها بل ولا يبلغ قصي الحدود وواحد آخر الدرجات
في كلامه حيث يعلم ان لو تم ما ذكره فانما يتم في المتعاقبات غير المرتبات اما في المجموعات المرتبات فليس ما ذكره صلاً في الحكم
المتعلق الاجمالي بتطبيق الاول على الاول الثاني على الثاني وهكذا يعنى في سائر المرتبات الصاعدة الى ايقاع الحركة المجازاة
اصلاً بل كما لعقل بان كل رتبة من رتب النظام في احدى الجهتين مرتبة مشتمل تلك المرتبة واقعة في الاخرى فيستغرق
جميع المرتب على الاجمال هذا يعنى في انتقال الزيادة من الطرف الوسط الى الطرف الاخرى الى طرف الانهائية فافهم

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي لا يقتضي المبدئين في السلسلين الكسري والصغير
بلا فرض قطعات متساوية كذلك تجري في اجزاء المقدرات بفرضا مع انها وجهية غير موجودة بالفعل الا لزم ان يكون
الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات اللانهائية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار مركبا من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل ضرورة اشتراط فعلية جميع اجزائه لكل فعلية جميع اجزائه وهو باطل لكونه مقضيا الى عدم تناسي
المقدار قوله لان الاجزاء المقدراتية اي التي يحصل بها تقسيم الجسم كالنصف الثلث والرابع وبذلك التي بها يتقوم وتحصل
حقيقته الكلية كاليسولى والصورة جسمية كانت وبنوعيته فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء
وليفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وفي الفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا اه اقول غتاب هذا القول ليسم اقترا بلا امتراء فليقل بل واحد ولا مجال لهم للمقولة به اذ
لوجري برهان التطبيق في الاجزاء المقدراتية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريان في الاجزاء المقدراتية
للجسم المتصل المتناهي المقدار ايتم لان احسنه ان يقسم غير متناهية بحسب الجسم والفرق في بطل
منهيب الحكماء القائلين بكون الجسم متصلا في نفسه وتقالا للانقسامات الغير المتناهية بحسب الجسم والفرق في بطل
قوله كالنصف الثلث اقول كنت تعلم ان النصف الثلث والرابع وغيره اجزاء تحليلية للجسم غير موجودة فيه بالفعل بل هي
الموجودة متداو واحد من غير ان يكون فية كثر وتعدو ثم لعقل معونة الجسم ينتزع هذه الاجزاء بفرن شي دون شي
كما يصير الشرح في الحاشية الاقصر فلا معنى لحصول تقسيمه بهذه الاجزاء لا وجود لها الا بعد التحليل والانتزاع وفيه قول
بها تقديرا بحسب لصارت تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل في بطل الاتصال فيلزم المفاسد النظامية كما لا يخفى
قوله فان الاولى في التفضيل المقام ان الجسم المخرق قابل للتقسيم الى الانقسام الى الاجزاء المقدراتية فلا خلاف ان يكون اجزائه المتكسرة
فيه صلا بالقوة او بالفعل على تقديرين انا ان يكون متناهية وغير متناهية فانه اربعة مذاهب الاول ان جميع الاجزاء
في الجسم غير متناهية وموجودة في القوة وهذا مذاهب الحكماء فاجسم المفرد عند تقسيمه كما هو عند حسن لم يبق جزاؤه بالفعل
لكنه قابل للتقسيم الى غير النهاية لا معنى ان تلك الانقسام يمكن ان تخرج من القوة الى الفعل بل معنى ان الجسم منقسم
الى اجزاء لا ينتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا ينتهي قسمته الى حد لا يمكن بعده الشافي ان جميع الاجزاء
في الجسم متناهية موجودة في القوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزاؤه بالفعل لكنه قابل للتقسيم الى اجزاء لا ينتهي
وهذا مذاهب محمد بن زكريا الطبيب الرازي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والاعيان في
ان جميع الاجزاء المنتهية في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وهذا مذاهب الفقهاء من المعتزلة والرازيين
المتكلمين في الجسم متناهية موجودة في القوة لا يخرج غير قايمة بخوض اسما
لقسمته دونه مذاهب جمهور المتكلمين وبعض الاول من الكبار لا يخرج دونه مذاهب ليس به مذاهب

واما الثانية فلابد انها عند احد قوله في الجسم المتصل الغير المتناهية منفصلة للجسم متصل تام الى جسمية ويؤيد ما في بعض
 بدله الغير المتناهى المقدار ولا يجوز ان يكون منفصلة للاجزاء لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهية للجسم المتصل المتناهى
 المقدار لانها بالفعل امر واحد متناه والقول بغيره بعد جوبا غير متناهية من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهية
 لا يسهل الجواب كما لا يخفى على من لم يات في مسكته وفي المقام كلام ليس هذا موضع قوله قلت للاجزاء انما حاصله ان لا يجرى
 من كون ما يجري فيه موجوده بالفعل غير متناهية في نفس الامر اما بنفسها او بنشأ انزعاعها حتى يظهر بطلانها في الاجزاء
 المقدارية للجسم الغير المتناهى المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بنشأ انزعاعها وبجسم الغير المتناهى
 واما ملك عدم غلبت وجوده غير متناهية بالفعل بنفسها ولا بنشأ انزعاعها فلا يجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاجة
 الى موجوده بوجود واحد انما وجود الجسم كما يظهر بالتأمل فادراك حاله غير بعيد فافهم قوله فيها ثبت انها موجودة انما
 ان الكل وجوده محقق بحيث يصح انزعاع الاجزاء بغيره من التحليل وكون الكل على هذه الحقيقة هو وجود وهي الاجزاء
 قوله واما الثانية فالحق لم يعمم الجواب الرابع الذي يدخل في تقوم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد بالصورة الحقيقة
 فلا يخفى سخاؤه اذ الصورة الحقيقية لا تصلح لكونها مقومة بحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من لم يات في فهم
 قوله لا يسهل الجواب لان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة بنشأ انزعاعها وجودا كذا في الجواب
 قوله او بنشأ انزعاعها انت خبير بما ذكره في وجود المنشأ الجوان البرهان لزم جريانه في اجزاء الجسم المتصل المتناهى
 المقدار التي كما لا يخفى والحق ان لا يجرى البرهان من وجود الغير المتناهى بنفسه لا يكفي وجود المنشأ الجوان البرهان
 اذ لا وجود للانزعاعيات الا بنشأ انزعاعها في ليست لصاحبة لا انطباق بعد الانزعاع متناهية لا انقطاع
 الانزعاع فافهم قال الشارح في الحقيقة لان تلك الاجزاء اراه نهض على القضية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع
 في الخارج اعم من ان يكون موجوده بنشأ انزعاعه فان الانزعاعيات الموجودة بوجودها شيئا اياها احكاما هي فقط
 ما قد تبين ان لابد في القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحقيقة وتثبت الشيء في الشيء
 اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء في فرع وجوده ثبت له ولما اورد عليه ولا على هذا التقدير يكون ثبوت
 لموضوعه متوقفا على وجود موضوعه فذلك الوجود انما يستلزم ان يثبت الشيء على نفسه متغيرا ان فيو الشيء الواحد
 بوجوده في واقع محال فاما ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجودها لزم تقدم مرتبة العارض مرتبة الجوان
 بل السالط شيء من ذاتيات بل عن انه واثبات بان هذه القاعدة غير جارية بصفاها على الوجود كالا كذا الوجود في
 انظر الشارح تعليقه في الدلالة على الفرعية وتثبت بالسلام وانت تعلم ان الشبهة انما لا تستدعي ثبوتها
 وقال صاحب الكافي لم يثبت ان يثبت ثبوت شيء في فرع طبعية ثبوت شيء في فرع طلاق فرع تقررات الثبوت له
 مستلزم لثبوتها ولما نظر الى خصوصية الحاشيتين فما يكون الفيض على هذه الكلمة اي على الفرعية باقتباس التقدير

المثبت له والاكستزام بالقياس الى ثبوت كمال في ثبوت الوجود للماهية وربما يكون على الفرعية والترتيب النسبة
الى تقرر المثبت له وثبوت كليهما كمال في العوارض للاختصاص بالوجود وغير لازم للماهية اى حيث يرجع الثبوت الى
محقق شئ خارج عن قوام الماهية غير متردد عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبق بعلية ثبوت
المعروض بوجوده مضافا وقد يكون بحسب حيثما شئت على مجرد الاستكزام دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له
والى ثبوت جميعا وان كان من حيث انه مطلق ثبوت شئ لشيء على الفرعية بالنسبة الى التفرقة كمال في ثبوت ثبوت
لذاته اما هذا كلامه ملخصا ولا يخفى انه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق في الخاص فالوجه العدل على المشهور ان يكون
ان يقال مقتضى مطلق الربط الاستيعابي هو الفرعية بالنسبة الى الثبوت ان تغلف في ثبوت الوجود لشيء لظلال
خصوصية الثابتين ونحن نقول بتحقيق المقام ونتبع المرام ان قولهم ثبوت شئ لشيء فرع وجود المثبت له في محلين
الاول ان ثبوت شئ لشيء في الزمن اعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت المثبت له في الواقع في اى ظرف كان ايا
ان ثبوت شئ لشيء في الواقع فرع ثبوت المثبت له في الواقع فان لم ير المعنى الاول فهو لا يفرج تحت معنيين الاول ان
ثبوت شئ لشيء يتوقف صدقهما على وجود المثبت له في الواقع والثاني ان صدق الحكاية بثبوت شئ لشيء يتوقف
بحسب اتهما على وجود المثبت له في الواقع فان لم ير المعنى الاول من هذين المعنيين فهو حتى ذلك شبهته في ان الحكاية
بثبوت شئ لشيء ولو ثبت الوجود لشيء او ثبت اياته او ثبت صفته اخرى لا يمكن صدقها الا اذا كان المثبت له موجودا
في الواقع اذ لا يمكن ان يصدق الحكاية بثبوت صفته او شئ لما هو معدوم محض بل على المبدئيات لا يلزم
ذلك لعدم الوجود على الوجود وتقدمه على الذاتيات وتقدمه على نفس كل شئ اذ الحكاية بثبوت الوجود لشيء ما
اذا كان ذلك الشئ موجودا وكذا الحكاية بثبوت شئ لشيء لانه ثبوت لنفسه فان الموجبات باسرها كافية حين ارتقاء
الموضوع والسفرية ان الحكاية فرع الحكمي عنه والحكمي عنه هو المثبت له اما غير ذلك المتقدمة او حشيش انضمامها الى
ذاته المتقدمة او بحقيقة اخرى لاحقة لذاته المتقدمة وان لم ير المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا يحكم بصحة على الاطلاق
اذ ليس كل حكاية متوقفة بحسب اتهما على ثبوت المثبت له لان الحكاية بثبوت الذاتيات او ثبوت الوجود لهما
ليست متوقفة بحسب اتهما على وجودها اذ ليست جوازية ايمون فرعها على وجودها اذ ليس مثل هذا المحل تعدد بحسب
المصدق حتى يكون هناك شئ ثابت وشئ مثبت له بل هناك شئ واحد ونفس الذات ثم تعقل بحيلة الى ثابت
مثبت له بل لما يحكم بصحة في ما يكون المحمول صفة منضمة الى الموضوع حتى يكون الحكمي عنه ذات الموضوع حشيش انضمام
اليها فيكون ثبوت تلك الصفة متوقفا على ثبوت المثبت له او يكون صفة منترقة عن صفتها بعد تحققه واما في ما ذكره
فكلاما ما نحن في هاتين المعنيين الا ان يصح ايضا ان لا شك في ان ثبوت شئ لشيء اى انضمامه اليه في الواقع فرع تحقق
المثبت له ولا يتوقف ثبوت الوجود او الذاتيات لشيء اذ ليس ثبوت شئ هناك في الواقع بل ليس هناك الا نفس الذات

وهذا القدر من الاتحاد لا يوجب الحمل بينهما وبين الكل حتى يلزم ان يصح قولنا هذا الذراع ذراعان كذا في بعض محاشيه
واما المشتقات على موصوفاتها فليس هذا القدر بل ارتباطها بالذراع عليه يدرك بالبداهة فيها دون ما نحن فيه في البباد
ولاحظة لنا على تفسير الخلق كما قالوا في اكلهم فلا يرد انه عند الوجه المشتق بمعنى بسيط يتخرج من الموصوف له وجود
خارجي محض كونه بحيث يتخرج عنه وجوده في المشتق منشأ الصحة المحل بينهما فلم لا يكون له فيما نحن فيه بعد هذا فافهم

فما استحق ان يحكى به ثبوت شيء في شيء فاعلم ان في نفس ذات المتقدمة وبها هو معنى بقوله ثبوت شيء في شيء ثبوت شيء
وليس له معناه الا انما يعي بالمراد مصداقه بمعنى نفس ذات المتقدمة فلا تستظهر هذا التحقيق فانه من اطلاق هذا اللفظ
قوله وهذا القدر من الاتحاد اعلم انه قال الشارح في حاشي شرح هياكل النور ان الكل حال الاتصال بوجوده محض
والجبر في هذا الحال وجوده في وجوده كوجود الوجود الخارجي في ترتب الآثار كقوله معين ووضع معين وتعلق أحس به
ذلك الوجود هو كون الكل بحيث يتخرج عنه الجبر لضرب من التحليل والاشتباه قلت كون الجبر بحيث يصح انترأعه عن الكل
فليس بين الجبر والكل اتحاد في الوجود صلا انتهى بعبارة تحصل هذا القول يرجع الى ان الموجود في الواقع بلا اعتبار
وغيره فاعراضه واما متصل فلان لم يتقدم كونها لم يتحقق مغايرة صلا فلا يتحقق الحمل او يتحقق شيء من سائر الخصائص فيحصل
ويحدث الانفصال فلا حصل التغير وبالحكمة الاجزاء المقدارية اجزاء تحليلية غير موجودة بالفعل ناهي الوجود منشأ انترأعه واما
متصل بسيط كما ثبت في محله بعد التحليل لها وجودات متغايرة فليس وجوبها واحدا لا بعد التحليل لا قبله فلا حصل على التقديرين
والشيء قد رمى الكلام على عنوانه من ان يتدبر في كلام الشارح وتيقن في بواطنه ااما اوله فلا يمكن ان ينطبق كلامه
صلا لا ينفي الاتحاد بين الكل والجبر وكذا يدبر في الاجزاء حيث قال وليس بين الجبر والكل اتحاد في الوجود صلا فتقول وهذا القدر من الاتحاد
تخرجت تصحيف الكلامتين لم يرد امانيا فلا ان صحة انترأعه الجبر المقداري عن الكل ليس اتحادا صلا اذ الاجزاء المقدارية
غير موجودة صلا فليس لها وجود واحد حتى يكون اتحادا واما وجودها بعد خروجهما من القوة الى الفعل فهو متعدي ولو كان
اتحادا لكان اتحادا في الوجود فيصير متناط الحمل او مناطه ليس الاتحاد في الوجود فكان الصواب ان يقول بهذا القدر
اي صحة انترأعه الجبر عن الكل لا يوجب صحة الحمل لانه ليس اتحادا في الوجود واما ثانيا فلا يمكن ان هذا القدر من الاتحاد
غير كما كان صحة الحمل تسليمه للايراد او يحصل الايراد ان الشهرة في تعريف الحمل للاتحاد في الوجود فيلزم بنا على هذا صحة الحمل
بين الاجزاء المقدارية فاقبل فعل الكلام بهما المستحصله وهما كلمات اخرى لا يغير لسانها وهما تركت اذكريا
قوله بل لا يربطها بالذراع فليس هذا القدر بل ارتباطها بالذراع عليه يدرك بالبداهة فيها دون ما نحن فيه في المشتقات لم يتقدم
قوله كما قالوا اذ اعلم انهم طرأ حلول بالاختصاص لناعمت وقالوا تصور الاختصاص الذي هو المنفوت به
الى المنفوت بوجه يتأخر عن غيره بربحي وان لم يكن ماهية معلومة بالكنة وهذا القدر كاف في المنفوت وبالمكانة
هذا المعنى الاجمالي بربحي وربما يتطرق اليه الشكوك عند التفصيل وهما كلام طويل لا يلين ذكره بهن المقام

قوله فيها الاستعدادات هي حقيقة وحدانية ممتدة بامتداد واحد قوله فيها كيف والوجودان يعني ان الوجود ليس له حقيقة
 الا بمعنى الحقيقة التي لا تنزع في الوجود سوى شخص كل من فناءه وتعدده وكثرة انما هو بعدد اخصاف اليه اخصافه فكل
 الاجزاء المنصوصة والمفصلة اليها الوجودات هي مختلفة صار وجودها ايضا وجودات مختلفة فلامعنى للاتحاد بينهما في الوجود
 بينهما معقولون لان للاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى وقته وفي المقام تفصيل في تحقيق ليس امره قوله فيها
 بهتميا انهم انفسهم نقل كلامه استشهدا على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق مختلفة مع قطع النظر عن كونها في ابو الوجود
 قوله فلو كانت الاجزاء انتم قد عرفت مما سبق ان الوجود عبادة عن المعنى الاتراعي الذي يخرجه العقل عن الماهيات ان ليس
 فهو سوى شخص الشخص بالاضافة فليس الشخص بالاضافة لاقيلها فالماهيات المتباينة للاتحاد في الوجود
 اصلا اولما كان تقوم المستخرج بالاضافة الى ما يتخرج به عنه فكيف يتخرج عن احد ما يتخرج عن الاخرى مع اختلافها بالحقيقة
 فلا يمكن اتحاد الحقيقةين الوجوديتين بالوجود وما يتوجه اليه من الخواص التي حاشي الحاشية القديمة ان الاجزاء المقدرية وان
 موجودة بوجوه وجودها لكل لكنها هويات تتخالق وتضافها بالاضافة باعتبار تلك الهويات المتخالفة فلا يخفى سخط
 اذ يلزم على هذا ان يكون الانسان الفرع من الموجودين بوجوه واحد فان قلت للاتحاد خصوصية في الماهيات يعني
 قلت هذا سفسطة لانه لما جاز وجوده حقائق المتعددة او الهويات المتعددة بوجوه واحد قيام الوجود والوحدانية يكون
 الاتحاد ببعض الماهيات في بعض اشكالها محضا فان المانع انما كان استحالة قيام حقيقة واحدة بحقائق المتعددة او الهويات المتعددة اذا
 جاز ذلك ولم يتكثر الوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها سوية في هذا الحكم فيلزم وجود الانسان الفرع بوجوه واحد قطعا
 وما قال في موضع آخر من تلك الحاشي ان الاجزاء المقدرية موجودة ضمنها في ضمن وجود كل والاستحالة في قيام حقيقة واحدة
 بمتعدد في ضمن قيام شيء آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يدرى محصله لانه ان راو بالوجود الضعفي الوجود الاتراعي
 مع الاجزاء المقدرية غير موجودة بل معدومة بالفعل انما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل تصير موجودة
 بوجودات متعددة فلامعنى لوجودها بوجوه ولوضمنها مع انضالها صرح به ان الاجزاء المقدرية مختلفة بالهوية
 وموجودة بوجوه واحد وان راو بالوجود حقيقة بوجوه لكل فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود وانهم
 قوله ان الاتحاد يعني ان الاتحاد في الوجود ليس شيئا لا يمكن الابدل حقيقة فان كان الاتحاد حقيقة فالاتحاد حقيقة بالذات
 فالاتحاد في الوجود الاتراعي بالذات ان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالاتحاد في الوجود الاتراعي كفاذا وجد شيء في الخارج
 او في الذهن مثلا كانت ذاتية موجودة بوجوده بالذات العرضيات بالعرض لانه اتحاد الشيء مع الذاتيات اتحاد بالذات
 ومع العرضيات اتحاد بالعرض فاذا وجد زيد مثلا في الدار فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف اللابني والاعمى
 فانها موجودان بوجوده بالعرض اذ ليس زيد في حد ذاته اعمى ولا اعمى فان نسب وجوده الى الاعمى والاعمى
 كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في حد ذاته انسان فمناط الاتحاد في الوجود بالذات

قوله العلم متصف بالعدم فيه افاده بعض الاعاظم انه لو اريد بالمطابقة الوفاة لكشف فلا ينفع فيما هو بصدده وان ادعى
المطابقة في الماهية فممنوع عند هؤلاء ولا يجدي شهادته الوجهان بل لا بد من إقامة البرهان قوله قد يقال اني في هذا
عن السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله فهو في الذم من الحق فكيف عليك ان هذا الكلام يصح الزاماً على المتكلمين لتحقيق
فان من الاحتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو مرسوم الامام والافني لبطانة هذا الامام
من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة وانسبته ليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من اصورها هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها هي غير مطابقة للخارج وهي
واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لا امتناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علماً ولا
قال المتصفي في المحاكمات حاصلاً ان الادراك يمنع ان يكون اضافة لان الادراك يوصف بالمطابقة واللامطابقة ولو كان
اضافة لا امتنع وجودها اذ لو كانت موجودة لزم ان لا يكون الادراك لا موجوداً في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض عليه بان لم يجوز ان يكون بعض الاضافات موجودة في الخارج
وبعضها لا يصح التصاقها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع كونه مسقطاً لطلب العلم لا معنى لوجود الاضافات في الخارج
اصلاً ولا يلزم منه وجود الاضافة في الخارج لا معنى في مسقطاً حاشاً بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
وعدم المطابقة له بمعنى المناسب للمقام مما لا يعقل في الاضافة فضلاً عن اختلافها اذ جعل العلم صورة فانه يمكن ان يتصور
فيها المطابقة وعدمها وقال انما قل ميزاناً في حاشي المحاكمات يحصل اجواب ان المنافع من كون الادراك
اضافاً ان الاضافة امتنع الوجود في الخارج على ما تقدم عندهم واذا امتنع وجود النسب لاضافات في الخارج فامتنع
وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة او يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
وللمحقق في الخارج ليس الاطراف الاضافة التي هو المدرك للاتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم
مما ذكره ليس بالعدم كون الادراك معنى الاضافة علماً واما عدم كونه جهلاً فلا ولعله ذكره استطراداً وفيه ان المراد
بكون الجهل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما مر من شأنه المطابقة فقد لزم عدم كون الاضافة جهلاً فافهم
قوله فيه ما افاده بعض الاعاظم انه محصل ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة الامر بالماهية
وبالعواض المشتركة بينهما وعدمها ومجمعة اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم
عقداً ولما في نفس الامر محصلي يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعدمه فان كان المراد المعنى الاول فلا نسلم ان المطابقة
واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يزيد على نفس الدعوى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في
محل النزاع غير مسموع وان كان المراد المعنى الثاني فنكون لمطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن البصيرة ثم
بل الدلائل لتقاطعاً قائمة على ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان يتصف بها نسبة انما صلتها فافهم

